القواعد والفروق

حول

أمهات المباحث الأصولية والفقهية والمنطقية والفلسفية

المؤلف
محمد باقر الفاضلي البهسودي

الحوزة العلمية

مصورات
مكتبة الصدوق

القواعد والفروق

حول

أمهات المباحث الأصولية والفقهية والمنطقية والفلسفية

المؤلف
محمد باقر الفاضلي البهسودي

الحوزة العلمية
قم المقدسة

▣ قم ـ خيابان معلم ـ ميدان روح‌الله ـ انتشارات دارالتفسير

▣ تلفن:۷۷۴۴۲۱۲-۰۲۵۱ - فاكس:۷۷۴۱۶۲۱-۰۲۵۱

منشورات دارالتفسير

سرشناسه		فاضلی‌بهسودی، محمدباقر، ۱۳۳۷ -
عنوان و نام پديدآور		القواعد والفروق حول امهات‌المباحث‌الاصوليه والفقهيه والمنطقيه والفلسفيه/ المولف محمدباقر الفاضلی‌البهسودی.
وضعيت ويراست	:	ويراست ۲
مشخصات نشر	:	قم: دارالتفسير، ۱۴۳۱ق. = ۱۳۸۹.
مشخصات ظاهری	:	۴۳۲ ص.: نمونه
شابک	:	978-964-535-241-5
يادداشت	:	عربی.
يادداشت	:	كتابنامه به صورت زيرنويس.
موضوع	:	اصول فقه شيعه
موضوع	:	منطق
موضوع	:	فلسفه اسلامی
رده بندی كنگره	:	BP۱۵۹/۸/ف۱۸۵ق۹ ۱۳۸۹
رده بندی ديويی	:	۲۹۷/۳۱۲

▣ **القواعد و الفروق**

▣ **محمد باقر الفاضلی البهسودی**

▣ الطبعة: الثانية

▣ المطبعة:وفا

▣ تاريخ النشر: ۱۳۸۹ هـ.ش - ۱۴۳۱هـ.ق

▣ الكمية:۱۰۰۰ نسخة

▣ ردمك :۵-۲۴۱-۵۳۵-۹۶۴-۹۷۸

▣ السعر:۶۰۰۰ تومان

حق الطبع محفوظ للمولف.

بسم الله الرحمن الرحيم

تقريظ سماحة آية الله العظمى الاستاذ المحقق الكابلي (مدّظلّه العالي)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على اشرف الانبياء والمرسلين محمد وآله الطاهرين واللعن الدائم على اعدائهم الى يوم الدين

وبعد: فقد لاحظت مقداراً من كتاب ((القواعد والفروق)) الذي الّفه العلامة الحجة قرة عيني العزيز الشيخ محمد باقر الفاضلي (حفظه الله تعالى) فوجدته نافعاً للمحصلين الفضلاء لله درّه وعليه اجره، فليشكر الله على ما اعطاه من الاستعداد والمقدرة العلمية، واسأل الله تعالى ان يمد في عمره ويزيد في توفيقاته ويجعله علماً من الاعلام وقدوة للفضلاء والعلماء.

والله هو الموفق المعين

المحقق الكابلي

قربانعلي محقق كابلي

١٣٨٢/٢/٨

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لاهله و الصلاة على اهلها

و نشكر من الله تعالى من عناية العلماء و الفضلاء و طلاّب العلوم الدينيّة فى الحوزات العلمية بالنسبة الى كتابنا « القواعد و الفروق» لقد نفدت و عزّت فى مدة قليلة، الطبعة الاولى، و لمّا طلب منّا بعض الأصدقاء تجديد طبعه، فاجبت دعوتهم ، وبذلت جهدى، و طاقتى فى رفع نواقصه، و تصحيح اغلاط الكمبيوترية، و اضافات المطالب الكثيرة و القواعد المهمة التى يحتاج الطلاب اليها.

محمد باقر الفاضلى البهسودى.

۱۳۸۹ / ۶ /۲۰

تقريظ استاذ الأدب ،العالم الجليل الحاج البياني(دامت افاضاته)

بسمه تعالىٰ

انَّ الْفُرُوْقَ انْفعُ الكتٰاب مِنْ نَوْعه يٰامَعْشَرَ الأحبٰاب

فَبٰادرُوْا عَلَيْه بالْمُطٰالَعَة مَنْ بٰادَرَ يَجدْ به مٰانٰافعه

بفَضْلكَ اللّهُمَّ أيِّدْ فاٰضلىْ

وَاصْرِفْ عَنْهُ السُّوءَ يٰارَبَّ العلٰى

تقريظ حجة الاسلام و المسلمين الحاج العارفي البهسودي (دام عزّه)

بسم الله الرحمن الرحيم

حضرت حجة الاسلام و المسلمين جناب آقای فاضلی بهسودی دام عزّه سلام علیکم و رحمة الله و برکاته.

پس از اهداء سلام و عرض ارادت باستحضار می‌رساند هدیه گرانبها، اثربزرگ ارزشمند علمی و تحقیقی، حضرت عالی

(کتاب القواعد والفروق)

واصل شد. جای بس افتخار و خوشحالی است که در جامعه فرهنگی ما امثال شما فرهیخته گان و دانش پژوهان می‌درخشد همان طور که مرجع عالیقدر مان پس از ذکر القاب ارزشمند جنابعالی را قرّة العین عزیزش خوانده، روشنایی چشم مانیز می‌باشید کثّر الله امثالکم.

خداوند متعال را بسیار سپاس گزارم که اطراف بدر منیر مرجعیت والای‌ما وجود ستارگان پر فروغ امثال حضرتعالی نور افشانی می‌کند که شاهد صدق این مدعا اثر علمی تحقیقی ارزشمند شما است که بحمد الله در دسترس علم دوستان و دانش پژوهان قرار گرفته.

عزّ کم مستدام

مخلص ارادتمند

محمد حسن عارفی بهسودی

۱۳۸۲/ ۳/ ۱۷

تقريظ حجة الاسلام و المسلمين سلالة السادات الحاج الزكي البهسودي (دامت بركاته)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين واللعن على أعدائهم أجمعين.

أما بعد فمن الواضح أنه لا فائدة للعلم من دون العمل كما أشار إليه النبي الأعظم فيما نُسب إليه أنه قال «العلم بلا عمل كالشجر بلا ثمر»

أما إذا كان العلم مقرونا بالعمل فيصبح موجبا للسعادة الأبدية ولكن الانسان العمل الصالح يجب أن يكون ذلك العمل خالصا كما قال الله تعالى في كتابه الكريم «فمن كان يرجوا لقاء ربه فليعمل عملاً صالحاً ولا يشرك بعبادة ربه أحداً»

من الذين قرنوا العلم بالعمل الخالص، سماحة الشيخ مرجع الاحكام، حجة الاسلام آية الله محمد باقر الفاضلي البهسودي حفظه الله وزاد في توفيقاته، الذي ألّف هذا الكتاب الحاضر القيّم «القواعد والفروق»، مضافاً إلى خدماته الأخرى الكثيرة للدين الحنيف كالترويج للاحكام الالهية والتبليغ للسنة النبوية والمحاضرات الاخلاقية والاعتقادية

- أوصي أهل العلم والفضل أن يتناولوا هذا الكتاب وأن ينتفعوا من مطالبه القيّمة وأن يستفيدوا من نكاته الاصوليّة والفقهيّة والمنطقيّة والفلسفيّة كما استجمعها مؤلّفه.

أرجو الله أن يوفّقه لتحصيل مرضاته وجعل مستقبله خيراً من ماضيه

وأسئله أن لا ينساني من الدعاء الخير كما لا أنساه إن شاء الله.

والسلام على عباد الله الصالحين.

قم المقدسة -

الحاج السيد محمد باقر الزكي البهسودي الكابلي



بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة المؤلف

الحمد لله رب العالمين و الصلاة و السلام على خاتم النبيين محمد صلى الله عليه و آله الطاهرين

امّا بعد فيقول المفتقر الى رحمة ربّه الغنى محمد باقر ابن المرحوم حجة الاسلام الحاج ناظر حسين الفاضلى الكوه بيرونى (ﺗﺘﺌﻴﺌﻠﺌﺘﻴﻠﻨﺌﻴﺌﺌﻴﺜﻨﻪﻠﻨﺌﻴﻴﺌﻴﻨﻴﺌﻴﻨﻴﻴﻨﻴﻴﻨﻴﻨﻨﻴﺌﻴﻨﺌﻨﻴﻨﺌﻴ) هذا بعض ما استفدته فى خلال تحصيلى فى الحوزات العلمية «النجف الاشرف، كابل، مشهد المقدس و قم المقدسة» من كلمات الاعلام و التقطته من كتب القيّمة للاعاظم الخراريت فى هذه الفنون أو سنح فى بالى الفاطر و سمّيته بـ(**القواعد و الفروق**)لما فيه من القواعد و النكات و الاشارات و الفروق (بين العناوين و الاصطلاحات) التى لايغنى عنها كلّ من المبتدى و المنتهى فالمرجو من اهل الفضل و الفضيلة ان ينظروا اليها بعين العطف و الانصاف لابعين الرد و الاعتساف. و ان كان فيها نقص او زلل فذلك من قلّة البضاعة و قصور الباع للمؤلف فنرجو من الله تعالى ان يوفقنا بالعلم و العمل و ان يجعل خواتم امورنا خيراً انه نعم المولى و نعم النصير و ما توفيقى الا بالله عليه توكلت و اليه أنيب.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصلاة و السلام على اشرف الانبياء و المرسلين محمد صلى الله عليه و آله و سلم و آله الطاهرين.

*****

فضيلة العلم

و ان كان فضيلة العلم امراً ضرورياً، بديهياً يدرك كل عاقل غير انا نذكر على سبيل التبرّ ك و التيمّن من الكتاب و السّنّة ما ورد فيها.

امّا الكتاب فقد اشير الى ذلك فى مواضع منه:

الأول قوله تعالى:﴿يَرْفَعِ اللّهُ الّذينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَ الّذينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجاتٍ وَ اللهُ بِما تَعْمَلُونَ خَبيرٌ﴾[1]

الثانى:﴿هَلْ يَسْتَوِى الّذينَ يَعْلَمُونَ وَ الّذينَ لا يَعْلَمُونَ إِنَّما يَتَذَكَّرُ أُولُوا الْأَلْبابِ﴾[2]

الثالث: ﴿اقْرَأْ وَ رَبُّکَ الْأَكْرَمُ الّذى عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْإِنْسانَ ما لَمْ يَعْلَمْ ﴾[3]

١المجادلة ٥٨: الآية ١١.

٢. الزمر ٣٩: الآية ٩.

٣. العلق ٩٦: الآية ۴.

و امّا السنة فهی کثیرة لاتکاد تحصی فمنها ما عن الباقر عليه السلام قال: « تَعَلَّمُوا الْعِلْمَ فَإِنَّ تَعَلُّمَهُ حَسَنَةٌ وَ طَلَبَهُ عِبَادَةٌ وَ مُذَاكَرَتَهُ تَسْبِيحٌ وَ الْبَحْثَ عَنْهُ جِهَادٌ وَ تَعَلُّمَهُ صَدَقَةٌ وَ بَذْلَهُ لِأَهْلِهِ قُرْبَةٌ وَ الْعِلْمُ ثِمَارُ الْجَنَّةِ وَ أُنْسٌ فِي الْوَحْشَةِ وَ صَاحِبٌ فِي الْغُرْبَةِ وَ رَفِيقٌ فِي الْخَلْوَةِ وَ دَلِيلٌ عَلَى السَّرَّاءِ وَ عَوْنٌ عَلَى الضَّرَّاءِ وَ زَيْنٌ عِنْدَ الْأَخِلَّاءِ وَ سِلَاحٌ عِنْدَ الْأَعْدَاءِ يَرْفَعُ اللهُ بِهِ قَوْماً فَيَجْعَلُهُمْ فِي الْخَيْرِ سَادَةً وَ لِلنَّاسِ أَئِمَّةً يُقْتَدَى بِفِعَالِهِمْ وَ يُقْتَصُّ آثَارُهُمْ وَ يُصَلِّي عَلَيْهِمْ كُلُّ رَطْبٍ وَ يَابِسٍ وَ حِيتَانُ الْبَحْرِ وَ هَوَامُّهُ وَ سِبَاعُ الْبَرِّ وَ أَنْعَامُهُ.»[۱]

و عن علی عليه السلام قال : « اَقَلُّ النَاسِ قِيْمَةً اَقَلُّهُمْ عِلماً، وَ قِيْمَةُ كُلِّ امْرِئٍ مَايُحْسِنُهُ.»[۲]

و عن الصادق عليه السلام قال: « أجوَدُكُمْ بَعْدِيْ رَجُلٌ عَلِمَ عِلْماً فَنَشَرَهُ يُبْعَثُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أُمّةً واحِدَةً.»[۳]

و قال ابن سينا: « اَلْعِلْمُ ثَلاثَةُ اَشْبَارمَنْ دَخَلَ فِيْ الشِّبْرِ الاَوّلِ تَكَبَّرَ وَ مَنْ دَخَلَ فِيْ الشِّبْرِ الثَّانِيْ تَوَاضَعَ وَ مَنَ دَخَلَ فِيْ الشِّبرِ الثَّالِثِ يَعْلَمُ اَنَّهُ لايَعْلَمُ شَيْئاً.

---

۱. بحار الانوار، ج۷۵، ص۱۸۹.

۲. مستدرک الوسائل ، ج۱۱، ص۱۷۵.

۳. دائرة المعارف الشیعة العامة.

المراد من العلم

العلم مصدر علم، يعلم بمعنى اليقين الذى لايدخله الاحتمال و كثيراً ما يطلق على الاعتقاد الراجح سواء كان يقيناً او ظنّاً و يجئ بمعنى المعرفة كما جائت بمعناه لإشتراكهما لكون كل منهما مسبوقاً بالجهل و اذا كان العلم بمعنى اليقين تعدى الى المفعولين و اذا كان بمعنى المعرفة تعدى الى واحد و استعمال العلم بمعنى المعلوم شائع و واقع فى الاحاديث كقوله ﷺ: تعلّموا العلم اى المعلوم و المعنى الحقيقى للفظ العلم هو الادراك و سائر المعانى اما حقيقة عرفية او اصطلاحية او مجاز مشهور فالعلم لادراك الكلى او المركب و المعرفة لادراك الجزئى أو البسيط.

العلم المطلق عندهم اى سواء كان حضورياً أو حصولياً مطلق صورة الحاضرة عند المدرك سواء كانت نفس المعلوم كما فى الحضورى او غيره و لو بالاعتبار كما فى الحصولى.

العلم الذى هو مقسم التصور و التصديق ، العلم الفكرى دون الشهودى الحضورى الذى هو عين المعلوم الخارجى لاصورته و نقشه كعلم المجرد بذاته أو بعلوله، و كعلم الحق تعالى بمعلوماته التى هى شئوناته و اطواره و اظلاله و آياته.

و لاجل اختلاف العلماء فى مقولة العلم ذكروا للعلم تعريفات شتّى و المشهور انه من مقولة الكيف و عرفوه: « الصورة الحاصلة من الشئ عند العقل.» الصورة بمعنى حقيقة كل شئ لا الصورة بمعناها الشكل الهندسى لأنّ المعقولات المفارقة و الحقائق العلمية المرسلة المطلقة صور ليست بمادية ذوات اشكال.

وقال بعض انه من مقولة الاضافة، كالفخر الرازى« صرح فى شرحه على الفصل السابع من النمط الثالث من الاشارات فى البحث عن الادراك بان العلم عرض من مقولة الاضافة» و عرفوا العلم بانه: « حصول صورة الشيئ فى العقل.»

و قال فخر الرازى فى كتابه المطالب العالية: العلم و الادراك عبارة عن مجرد نسبة مخصوصة و اضافة مخصوصة. و ذكر انه قول قد ذهب اليه جمع عظيم من الحكماء و المتكلمين و هو المختار عندنا وهو الحق.

و ذهب جماعة الى انه من مقولة الانفعال « كالخواجه نصير الدين الطوسى فى شرح (رسالة مسئلة العلم ص۲۰) و عرفوا بانه: « قبول النفس تلك الصورة»

مقولة العلم

كما ذكرنا اختلف العلماء فى مقولة العلم بانه من مقولة الكيف « الكيف هو عرض لايقبل القسمة و النسبة لذاته» فيخرج بالعرض الواجب لذاته و الجوهر و بقيد «عدم قبول القسمة» الكمّ و بقيد عدم قبول النسبة المقولات السبع النسبية و يدخل بقيد (لذاته) مايعرضه قسمة او نسبة بالعرض . او من مقولة الاضافة (الاضافة هيئة حاصلة من نسبة الشيئ الى شيئ آخر منسوب الى الشيئ الاول المنسوب اليه كهيئة الاضافة التى فى الاخ، فانّ فيها نسبة الاخ بالاخوة الى اخيه المنسوب الى هذا الاخ المنسوب اليه بالاخوّة.

او من مقولة الانفعال: الانفعال هو الهيأة الحاصلة من تأثّر المتأثر مادام يتأثر. كالهيأة الحاصلة من تسخّن المتسخّن مادام يتسخّن.

تقسيم مطلق العلم

إنّ حصول المعلوم للعالم إمّا بماهيته أو بوجوده.

و الاول هو العلم الحصولى ، و الثانى هو العلم الحضورى. و بعبارة اخرى أنّ لنا علماً بالامور الخارجة عنّا فى الجملة، بمعنى انها تحصل لنا و تحضر عندنا بماهيّاتها، لابوجوداتها الخارجية التى تترتب عليها الآثار فهذا قسم من العلم، يسمى علماًحصوليّاً و من العلم: علمنا بذواتنا انّما هو بحضورها لنا بوجود ها الخارجى الذى هو ملاك الشخصية و ترتب الآثار و يسمّى العلم الحضورى.

تعريف العلم الحصولي و الحضوري

ان الحصولى : هو حضور صورة المعلوم لدى العالم.

و الحضورى : هو حضور نفس المعلوم لدى العالم كعلم الله تعالى بنفسه و بمخلوقاته و كعلم النفس بذاتها و بصفاتها القائمة بذاتها و بأفعالها.

الفرق بين العلم الحصولي و الحضوري

۱ـ ان الحصولى هو حضور صورة المعلوم لدى العالم و الحضورى هو حضورنفس المعلوم لدى العالم.

۲ـ ان المعلوم بالعلم الحصولى وجوده العلمى غير وجوده العينى (لان الصورة غير ذى الصورة) و ان المعلوم بالعلم الحضورى و جوده العلمى عين وجوده العينى.

٣ـ ان الحصولى هو الذى ينقسم الى التصور و التصديق و الحضورى لاينقسم الى التصور و التصديق.

الفرق بين العلم و العلمي

المراد من العلم هو القطع و الجزم و العلمى هو الظن الخاص الذى قام على حجيته الدليل كخبر الواحد و الظواهر من الكتاب و السنة و الاجماع و بناء العقلاء و من المعلوم قطعاً الذى لايعتريه الريب استقرار بناء العقلاء طرّاً و اتفاق سيرتهم العملية، على اختلاف مشاربهم و اذواقهم ، على الأخذ بخبر من يثقون بقوله و يطمئنون الى صدقه و يأمنون كذبه، و كذلك اخذهم بظواهر الكلام و ظواهر الافعال.

الفرق بين العلم التفصيلي و الاجمالي

اذا كان متعلق العلم معيناً من حيث الموضوع أو الحكم يسمى العلم تفصيلياً و الاّ يكون مجملاً.

ولافرق بينهما فى علّية كل منهما للتنجيز اذا كان المعلوم فعليّاً من جميع الجهات (من ارادة المولى و كراهته وجهة الملاك).

و امّا اذا لم يكن فعليّاً كذلك فيحصل الفرق بين العلمين ، ضرورة ان الفعلى بمرتبة الاولى يتنجز اذا علم به تفصيلاً، و لاتبقى مجال للإذن فى مخالفته، لعدم بقاء موضوعٍ للحكم الظاهرى ـ و هو الشك فى الحكم الواقعى ـ لانكشافه حسب الفرض .

و أما اذا علم به اجمالاً فرتبة الحكم الظاهرى محفوظة معه، للشك فى وجود التكليف فى كلّ واحد من الأطراف ، و به يتحقق موضوع الأصل النافى ، فيجرى بلا مانع.

و بالجملة: فالتفاوت فى ناحية المعلوم لا فى ناحية العلم.

اقسام القطع

ينقسم القطع اولاً الى الطريقى و الموضوعى، لان القطع قديكون طريقاً للحكم من دون دخله فى متعلقه دخلاً موضوعياً سواكان متعلقه موضوعاً خارجياً كالقطع بمائية مائع او خمريته أو غيرهما ، أم حكماً شرعياً تكليفيّاً كالقطع بوجوب الصلاة و حرمة الغيبة، أو وضعياً كالقطع بطهارة التراب ، و مالكية سيدتنا فاطمة الزهرا(عليها السلام) لفدك. فان القطع بالتكليف اخطأ أو اصاب، يوجب عقلاً استحقاق المدح والثواب ، أو الذم و العقاب من دون ان يؤخذ شرعاً فى خطاب نحو اقيموا الصلاة و لاتشرب الخمر.

و قديكون موضوعاً للحكم، و القطع الموضوعى ، اما يكون تمام الموضوع للحكم، بحيث لا دخل للواقع فيه اصلاً كمانعية الغصب، و لبس مالايوكل للصلاة حيث انّها مترتبة على العلم بهما، فاذا علم بهما وصلى بطلت صلاته و ان تبيّن انّ لباسه ممايؤكل أو اباحة مكانه واقعاً.

أو جزئه و على التقديرين إمّا يؤخذ على وجه الصفتية اى بلحاظ كونه صفةً قائمة بالقاطع أو المقطوع، و اما على وجه الكشف و الطريقية، فاقسام القطع الموضوعى اربعة ، و بعد ضم القطع الطريقى اليها يصير مجموع الاقسام خمسة.

لايخفى ان شيخ مشايخنا المحقق النائينى(قدس سره) انكر القطع المأخوذ تمام الموضوع على وجه الطريقية بل ذهب الى امتناعه ، قال مقرر بحثه الشريف مالفظه : «نعم فى امكان اخذه تمام الموضوع على وجه الطريقية اشكال، بل الظاهر انّه لايمكن من جهة ان اخذه تمام الموضوع يستدعى عدم لحاظ الواقع و ذى الصوره بوجهٍ من الوجوه، و اخذه على وجه الطريقية يستدعى لحاظ ذى الطريق و ذى الصورة، و يكون النظر فى الحقيقة الى الواقع المنكشف بالعلم كما هو الشأن فى كلّ طريق، حيث انّ لحاظه طريقاً يكون فى الحقيقة لحاظاً لذى الطريق ، و لحاظ العلم كذلك ينافى اخذه تمام الموضوع فالانصاف ان اخذه تمام الموضوع لايمكن الاّ بأخذه على وجه الصفتية.

و ملخص ما افاده فى وجه الامتناع هو لزوم اجتماع اللحاظين الاستقلالى و الآلى، و هو محال ، لانّ لحاظ القطع استقلالياً يقتضى عدم لحاظ متعلقه و لحاظه آليّاً يقتضى لحاظ متعلقه، و الجمع بين هذين اللحاظين ليس الاّ الجمع بين المتناقضين.

و يمكن الجواب عنه تارةً بالنقض:

اولاً : بدخل العلم بعدالة امام جماعة فى جواز الائتمام به، فانّه أُخذ موضوعاً لجوازه كاشفاً و طريقاً لاصفةً امّا موضوعيته فلعدم وجوب الاعادة بعد انكشاف الخلاف، كما ورد به النص و اما طريقيته فلقيام الامارات كالبيّنة و بعض الاصول كالاستصحاب مقامه، اذ من الواضح عدم قيامها مقام القطع المأخوذ على وجه الصفتية.

و اخرى بالحل ، توضيحه: انّ مورد الامتناع اجتماع اللحاظين مصداق العلم ، و هو العلم الخارجى المتعلق بالاشياء لا مفهومه ، فانّ القاطع بخمرية مائع لايرى الاّ ذلك المقطوع به. مع الغفلة عن قطعه فضلاً عن لحاظه استقلالاً،نظير الناظر فى المرآة لرؤية و

جهه، فانّه لايلتفت فى النظر الى نفس المرئات. هذا فى المصداق العلم الّذى لا شأن له الاّ اراءة الواقع و رفع الحجاب عنه.[۱]

الفرق بين اخذ القطع تمام الموضوع أو جزئه

و الفرق بين اخذ القطع تمام الموضوع و بين اخذه طريقاً محضاً هو: انه على الاول يدوّر الحكم مدار القطع وجوداً و عدماً كمثال العلم بالغصبية المتقدم.

و على الثانى يدور الحكم مدار العلم و الواقع وجوداً و عدماً لان القطع جزء الموضوع نحو: اذا كانت صلاة الجمعة واجبة و قطعت بها يجب عليك التصدق.

الفرق بين القطع الطريقي و الموضوعي

الفرق بينهما من وجوه ثلاثة:

الاول: ان الطريقى لايقع وسطاً و لا يسمّى حجة الاّ مجازاً من باب ذكر السبب و ارادة المسبب و الموضوعى يقع وسطاً ولايسمى حجة الاّ مسامحة.

الثانى: ان القطع الطريقى حجة (الحجة بمعنى اللغوى اى صحة الاحتجاج و وجوب المتابعة) مطلقا لا فرق بين افراده و اسبابه و ازمانه لان حجيته كطريقيته غير قابلة لتعلق الجعل نفياً و اثباتاً بخلاف القطع الموضوعى حيث تكون حجّيته تابعةً لدلالة الدليل على اعتباره سَعةً وضيقاً.

الثالث: ان الامارات الشرعية و الاصول العملية (الاصول المحرزة كالاستصحاب مثلاً) تقوم مقام القطع الطريقى بخلاف القطع الموضوعى فانه تابع لدليل الحكم فان

---

۱. منتهى الدراية، ج۴، ص۴۵۹.

ظهر منه أو من دليل خارج اعتباره على وجه الطريقية للموضوع قامت الامارات و الاصول مقامه كالقطع الموضوعى الطريقى و الاّفلا كالقطع الموضوعى الوصفى بكلاقسميه.

المراد من حجية القطع

الحجة فى اللغة : البرهان[١] وقيل الحجة الدلالة المبيّنة للحجة اى المقصد المستقيم[٢] و قال الازهرى : الحجة الوجه الذى يكون به الظفر عند الخصومة. و قيل الحجة فى اللغة الغلبة فهذا من قبيل تسمية السبب باسم المسبب[٣] و قال المحقق المظفر(ﷺ) الحجة لغة: كل شئ يصلح ان يحتج به على الغير.

امّا الحجة باصطلاح المنطقى هو المعلوم التصديقى الموصل الى المجهول التصديقى كقولنا: العالم متغيّر و كل متغيّر حادث الموصل الى قولنا فالعالم حادث. و ان شئت فعبّر: هى الوسط الذى يحتجّ به على ثبوت الاكبر للاصغر كالتّغيّر الذى يحتج به على اثبات الحدوث للعالم.

و لايصح اطلاق الحجة بهذا المعنى على القطع اذ لايصح ان يقع وسطاً فى القياس فلايقال: هذا معلوم الخمرية و كل معلوم الخمرية خمر أو يجب الاجتناب عنه.

---

١. لسان العرب، ج٣، ص٥٣

٢. معجم مفردات الفاظ القرآن للراغب الاصفهانى.

٣. الحاشية لملاعبدالله.

لان الكبرى كاذبة لان بعض معلوم الخمرية ليس بخمر و وجوب الاجتناب مترتب على الخمر لا على معلوم الخمرية.

و اما الحجة عند الاصولى عبارة عن الادلة الشرعية من الطرق و الامارات التى تقع وسطاً لاثبات متعلقاتها بحسب الجعل الشرعى من دون ان يكون بينها و بين المتعلقات علقة ثبوتية بوجه من الوجوه، أو يقال : هى وسط الذى يوجب العلم بثبوت الحكم لمتعلقه.

ولايصح اطلاق الحجة بهذا المعنى على القطع ايضاً لان الحجة عند المنطقى ما يكون سبباً للقطع بالحكم على متعلقه، فلايطلق على نفس القطع.

و ثانياً ان القطع لايقع وسطاًلاثبات الحكم مطلقا لا الواقعى ولا الظاهرى لان القطع طريق محض من دون ان يكون قيداللموضوع فلايكون وسطاً للحكم الواقعى و اما الحكم الظاهرى فموضوعه الشك و فى مورد القطع ينتفى بانتفاء موضوعه. هذا فى قطع الطريقى.

و امّا القطع الموضوعى فيقع وسطاً و لايسمّى حجة عند الشيخ الاعظم الانصارى(ﷺ) كما صرّح فى فرائد الاصول : اما بالنسبة الى حكم آخر فيجوز ان يكون القطع مأخوذاً فى موضوعه، فيقال: ان الشيئ المعلوم ، بوصف كونه معلوماً، حكمه كذا و حينئذ فالعلم يكون وسطاً لثبوت ذلك الحكم لمتعلقه و ان لم يطلق عليه الحجة، اذا المراد بالحجة فى باب الادلّة ما كان وسطاً لثبوت احكام متعلقه شرعاً لا لحكم آخر.

و اما عند الشيخ النائنى(ﷺ) يقع وسطاً و يسمى حجة حقيقة كما ذكر فى فوائد الاصول.

و اما الحجة عند العرف بمعنى وجوب العمل اى المنجزيّة عند الاصابة و المعذريّة عند الخطاء و بعبارت اخرى الحجة ما يحتج به المولى على العبد و مايصح الاحتجاج به للعبد على المولى و هذا المعنى يرجع الى معنى اللغوى و بهذالمعنى صحّ اطلاق الحجة على كل من القطع و الامارات الظنيّة المعتبرة على حدّ سواء.

اقسام الجعل

ان الجعل على قسمين :

احدهما : الجعل البسيط، و هو الايجاد بمفاد «كان» التامة كجعل زيد ـ ايجاده ـ و لاريب فى أنّ القطع مجعول بهذالمعنى، ضرورة كونه حادثاً لا قديماً، ولكن ليس هذا الجعل مورداً للبحث.

ثانيهما: الجعل التأليفى ، و هو الايجاد بمفاد «كان» الناقصة بمعنى جعل شئٍ لشئٍ ، و يتحقق ذلك فى الأعراض المفارقة و المحمولات غير الضرورية، كجعل زيدٍ عالماً أو عادلاً ـ اى اثبات العلم أو العداله.

و هذا الجعل لايتصور فى المحمولات البيّنة الثبوت للموضوعات، بحيث تكون ذات الموضوع علـةً تامة لوجود المحمول ، كمالايعقل فى المحمولات المتنعة الثبوت للموضوعات و الجعل بهذا المعنى هو محل الكلام.

حجية القطع قابلة للجعل ام لا؟

حجية القطع بمعنى المنجزيّة و المعذريّة(وجوب العمل على طبقه) فالاقوال ثلاثة:

الاول: ان حجيّة القطع ثابتة ببناء العقلاء ابقاءً للنوع و حفظاً للنظام فتكون من القضايا المشهورة باصطلاح المنطقيين و هذا البناء قد امضاه الشارع لذلك فيجب اتباعه.

الثانى: ان حجيته بحكم العقل و الزامه.

الثالث: ان حجيته من لوازمه العقلية كما اختار صاحب الكفاية و ايّده السيدنا الخوئى(ﺭﺡ)و اجاب عن الاول بأن حجية القطع و لزوم الحركة على طبقه كانت ثابتة فى زمان لم يكن فيه الاّ بشر واحد فلم يكن فيه عقلاء ليتحقق البناء منهم و لم يكن نوع ليكون العمل بالقطع لحفظه.

و اجاب عن الثانى بان العقل شأنه الادراك ليس الاّ و اما الزام و البعث التشريعى فهو من و ظائف المولى فالحجيّة بهذا المعنى للقطع من لوازمه الذاتية و لوكان مخالفاً للواقع و لاتكون بجعل جاعل سواء كان الجاعل هو الشرع أو العقل أو بناء من العقلاء لتكون الحجيّة من الامور المجعولة أو من القضايا المشهورة.

فلا تقبل الجعل اثباتاً لان لازم الماهية لاينفك عنها بل ثبوته لها ضرورى و تحصيل للحاصل و لا نفياً لان سلب اللازم عن الماهية محال بل مستلزم للتناقض.

هل يمكن اخذ القطع بالحكم في الموضوع؟

لايمكن ان يؤخذ القطع بحكمٍ فى موضوع نفس هذا الحكم كان يقال: «اذا علمت بحرمة الخمر فالخمر حرام» سواء كان تمام الموضوع أو جزئه و كذا لافرق بين كونه بنحو الصفتية أو الطريقية للزوم الدور لان الحرمة موقوفة على العلم بها، لكونه موضوعاً لها، و توقف كل حكم على موضوعه بديهى، و العلم بها موقوف على وجودها قبل تعقل العلم بها، اذ لابدّ من وجود حكمٍ حتى يتعلق به العلم أو الجهل .

فالعلم موقوف على الحكم ، و هو موقوف على العلم ، و هذا دورٌ و لايمكن اخذ القطع فى الحكم فى موضوع مثل هذا الحكم للزوم اجتماع المثلين نحو « اذا علمت بحرمة الخمر حرمت عليك الخمر حرمة مثلها» و اجتماع المثلين كالضدين ممتنعٌ كما قرّر فى محلّه.

و لايمكن اخذ القطع بحكم فى موضوع ضد هذا الحكم للزوم اجتماع الضدين كان يقال: « اذا علمت بحرمة الخمر فالخمر لك حلال» .

نعم يصح اخذل القطع بمرتبة حكمٍ (المرتبة الانشائية) لمرتبة أخرى (المرتبة الفعلية) من نفس ذلك الحكم أو مثله أو ضده.

العلم الاجمالي كالعلم التفصيلي في التنجز أم لا؟

بعد ما ثبت حجيّة العلم التفصيلى ذاتاً و كونه علّة تامة لتنجز الواقع عقلاً فهل العلم الاجمالى كذلك أو لا؟

ربما نسب الى المحقق الخونسارى و المحقق القمى(قدس سرهما)المنع و انه بحكم الشك البدوى فيجرى فى مورده الاصول المرخّصة اذ الواقع لمينكشف تمام الانكشاف و مرتبة الحكم الظاهرى اعنى الشك محفوظ فى كل واحد من الطرفين فيشملهما اطلاقات ادلّة الاصول.

و ظاهر الكفاية فى مبحث القطع انه منجزّ بنحو الاقتضاء لا العلّية التامة فللشارع الترخيص فى بعض الاطراف أو جميعها و لكن بدون تحقق الترخيص يتنجز الواقع قهراً.

و يظهر من بعض الكلمات الشيخ الانصارى(ﷺ) انه بالنسبة الى حرمة المخالفة القطعية علّة تامّة و بالنسبة الى وجوب الموافقة القطعيّة بنحو الاقتضاء فتجب الموافقة الاّ ان يريد الترخيص فى بعض الاطراف فيجعل الطرف آخر بدلاً عن الواقع.

للآية الله العظمى البروجردى(ﷺ) فى هذا المقام تفصيل بين العلم الاجمالى بالتكليف الفعلى اعنى البعث أو الزجر الفعلى الحتمى من ناحية المولى، و بين العلم بالحجة الاجمالية، فالاول كالعلم التفصيلى علّة تامّة للتنجيز و لامجال للترخيص لا فى جميع اطرافه و لا فى البعض فأنّه مناقضة صريحة و اما فى الحجج الاجماليّة غير العلم فيمكن ان يرخص فى بعض الاطراف بل فى الجميع ايضاً فيكشف عن رفع اليد عن اطلاق الدليل الاول مثلاً اذا فرض العلم الوجدانى الحتمى اجمالا بحرمة احد الشيئين بالفعل و انه مع اجماله و عدم تميّزه مبغوض للشارع جداً فلا محالة يحكم العقل حكماً جازماً بوجوب الاجتناب عنه ولو بترك الطرفين مقدمة و لايعقل ترخيص الشارع فى مخالفته بعد العلم الوجدانى بحرمته فعلاً و مبغوضيته له اذ بالعلم وصل التكليف الفعلى الى العبد و انكشف له تمام الانكشاف و لا حالة منتظرة لحكم العقل بتنجزه و استحقاق العقوبة على مخالفته، و الترخيص فيه يرى ترخيصاً فى المعصية و مناقضة صريحة لما علم.

و اما اذا علمنا اجمالاً بان احد الانائين خمر مثلاً فاطلاق قوله: «لاتشرب الخمر» و ان كان يشمله و لكنه ليس علما بالتكليف الفعلى بل علماً اجمالياً بوجود الحجة اعنى اطلاق الدليل بالنسبة الى هذا أو ذاك فلايرى العقل مانعاً من ترخيص الشارع فى ارتكاب الطرفين أو احدهما و به ينكشف عدم ارادة الاطلاق و تقييد قوله« لاتشرب الخمر» بما علم خمريته بالتفصيل أو بما لم يرد الترخيص فيه من الطرفين.

و الامام الخمینی(قدس سره) ایضاً تعرّض لهذا التفصیل هنا کما فی تقریرات بحثه و لعله اخذه منه(قدس سره) حیث کان یحضر درسه.

فالأقوال فی المسئلة سبعة:

الاول: ان العلم الاجمالی مقتضٍ بالنسبة الی کلٍّ من وجوب الموافقة و حرمة المخالفة القطعیتین ، فجاز الإذن من الشارع بمخالفه احتمالاً و هذا ما اختاره صاحب الکفایة.

الثانی: هو التفصیل فی حجیة العلم الاجمالی، و أنّها بنحو الاقتضاء بالنسبة الی وجوب الموافقة القطعیة، و بنحو العلیة التامة بالنسبة الی حرمة المخالفة القطعیة. و یستفاد هذا من کلمات شیخنا الاعظم فی مبحث العلم الاجمالی و الاشتغال.

الثالث: انّه کالشک البدوی، و هو ظاهر اربعین العلامة المجلسی علی ماحکاه المحقق القمی عنه فی قانون البرائة.

الرابع: انّه علة تامة للحجیة و التنجز بلا تفصیل بین المخالفة و الموافقة.

الخامس: انّه یجب التخلص عن المشتبة بالقرعة، کما نسب الی السیدابن الطاوس (قدس سره) مستدلاً بعموم « القرعة لکل امر مشکل».

السادس : انه علّة تامّة لحرمة المخالفة القطعیة و وجوب الموافقة الاحتمالیة، و هذا هو المستفاد من مجموع کلمات المحقق القمی (قدس سره).

السابع: انّه علّة تامة لحرمة المخالفة القطعیة فقط، و لیس علّةً و لا مقتضیاً لوجوب الموافقة القطعیة.

الاضطرار الي بعض اطراف العلم الاجمالي

و صور المسألة اربعة لان الاضطرار قديكون الى بعض المعيّن كما لو اضطر الى الإناء الأبيض فيما لو اشتبه النجس بين الإناءالأبيض و الأصفر مثلاً و قد يكون الى بعض غير المعين كما لو اضطر الى احد الإنائين من دون فرق بينهما و على كل تقدير أمّا أن يكون الاضطرار لاحقاً على العلم الاجمالى كما لو علم اجمالاً بنجاسة احد الانائين ثم اضطر، و اما أن يكون غير لاحق بل سابقاً أو مقارناً كما لو اضطر الى احدهما ثم علم بالنجاسة أو تقارن الامران.

ثمّ ان المحقق الخراسانى و الشيخ الاعظم(قدس سرهما) اختلفا فى انه لو اضطر الى احدهما فهل يكون الاضطرار مطلقا سبباً لعدم تنجيز العلم فيجوز ارتكاب الطرفين كما هو مذهب صاحب الكفاية و صرّح فيها و هذا لفظه:

« ان الاضطرار كما يكون مانعاً عن العلم بفعلية التكليف لو كان الى واحد معين كذلك يكون مانعاً لوكان الى غير معين.»[1]

وصرّح ايضاً:

«لافرق بين ان يكون الاضطرار كذلك سابقاً على حدوث العلم أو لاحقاً. لان تنجيز التكليف يدور مدار المنجز حدوثاً و بقاءً و المنجز هو العلم الاجمالى بالتكليف و بعد الاضطرار الى احد الطرفين لايبقى علم بالتكليف فى الطرف الآخر بالوجدان.»[2]

---

۱. كفاية الاصول.

۲. ذاك.

و فى حاشية الرسائل فصّل بين هذه الصور باختلاف الاضطرار فان كان الى احدهما غير المعين لم ينجز العلم ويجب الاجتناب عن غير المضطر اليه كما هو مذهب الشيخ(قدّه) و استدل لذلك بما لفظه:

« و لو كان المضطر اليه بعضاً غير معين وجب الاجتناب عن الباقى ـ و ان كان الاضطرار قبل العلم الاجمالى ـ لان العلم حاصل بحرمة واحدة من الامور، و لو علم حرمته تفصيلاً و جب الاجتناب عنه، و ترخيص بعضها على البدل يوجب اكتفاء الامر بالاجتناب عن الباقى.»[۱]

و المحقق النائينى و الامام الخوئى(قدّهما) تبعا الشيخ الاعظم (قدّه) لان الاضطرار الى احد غير المعين لم يتعلق بخصوص الحرام كى ترفع حرمته به، و انما تعلق بالجامع بينه و بين الحلال على الفرض، فالجامع هو المضطر اليه و احدهما مع الخصوصية هو الحرام، فما هو مضطر اليه ليس بحرام و ماهو حرام ليس بمضطر اليه، فلا وجه لرفع اليد عن حرمة الحرام المعلوم بالاجمال، لأجل الاضطرار الى الجامع.

النسبة بين وجوب الموافقة القطعية و حرمة المخالفة القطعيّة

النسبة بينهما عموم من وجه لان مادة اجتماعهما اذا لم يجر الاصل فى شئ من الاطراف للمعارضة، تجب الموافقة القطعيّة كما تحرم المخالفة القطعية اذا كانت ممكنةً كما اذا علم اجمالاً بحرمة احد المائعين مثلاً، و كانت اصالة الاباحة فى كل منهما

---

۱. فرائد الاصول، ج۲، ص۲۴۵.

معارضة بمثلها فى الآخر، فتجب الموافقة القطعية بالاجتناب عنهما، كما تحرم المخالفة القطعية بارتكابهما معاً.

و اما اذا علم بحرمة الجلوس فى احدى الغرفتين فى زمان معين، فيسقط الاصلان للمعارضة، و تجب الموافقة القطعية بترك الجلوس فيهما و ان كان المخالفة القطعية غير محرمة، لعدم التمكن منها و اما اذا جرى الاصل فى بعض الاطراف دون بعض لجهة من الجهات، فلاتجب الموافقة القطعية، و ان حرمت المخالفة القطعية فلا ملازمة بينهما خلافاً للمحقق النائينى(قدس سره).

الفرق بين الواحد النوعي و الجنسي مع الواحدبالنوع و بالجنس

اختلفوا فى جواز اجتماع الامر و النهى فى واحد و امتناعه و ذكر المحقق الخراسانى (قدس سره) ان المراد بالواحد مطلق ما كان ذا وجهين و مندرجاً تحت عنوانين باحدهما كان مورداً للامر و بالآخر للنّهى و ان كان كليّاً مقولاً على كثيرين. و هذا المعنى يشمل الواحد الشخصى كزيد و الواحد النوعى كالانسان و الواحد الجنسى كالحيوان و الوحدة فى كل من هذه الاقسام الثلاثة حقيقية لامجازية.

فذكر كلمة واحد فى عنوان البحث انما هو لإخراج الواحد بالنوع كما فى قولك الزنجى و الرومى واحد اى من نوع واحد و الواحد بالجنس كما فى قولك البقر و الغنم واحد اى من جنس واحد. و الوحدة فى هذين القسمين مجازية لاحقيقية فان الزنجى و الرومى اثنان حقيقة و انما ينسب اليهما الوحدة بالعرض و المجاز. و كالسجود لله تعالى و للصنم لعدم تصادقهما على سجود خارجى لتباينهما المانع من الاتحاد وجوداً و الاتحاد بينهما بحسب المفهوم لا بحسب المصداق.

ولا يخفى عدم تصور الواحد بالشخصى قبال الواحد الشخصى . و بعبارة اخرى الواحد على قسمين :

الواحد الحقيقى: و هو ما كان وصف الوحدة فيه بحال الموصوف شخصياً كان أو نوعياً أو جنسياً .

و الواحد المجازى: و هو ما كان الوصف فيه بحال الموصوف شخصياً كان أو نوعياً أو جنسياً و الواحد المجازى و هو ما كان الوصف فيه بحال المتعلق و اتصافه به مجازياً.

ذاتية طريقية القطع من باب البرهان

أو الايساغوجي

لو كانت ماهية القطع نفس الانكشاف لكانت طريقيته ذاتية بذاتى باب الايساغوجى (الكليات الخمس) كما هو مختار المحققين و اما لو كانت طريقيته لازمة لماهيته كالزوجية بالنسبة الى الاربعة لكانت طريقيته ذاتية بذاتى باب البرهان و على كلا التقديرين غير قابلة للجعل اثباتاً و نفياً كالحجية للقطع و الحق ان القطع هو نفس الانكشاف و الرؤية لا انه مرآت و ما به ينظر فهو بنفسه طريق بحسب ماهيته و ذاته فتكون طريقيته ذاتيتاً بذاتى باب الايساغوجى.

الفرق بين اليقين و القطع و العلم

القطع هو الاعتقاد الجازم سوا كان مطابقاً للواقع ام لم يكن و اليقين هو الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع و كذا العلم اذا المطابقة للواقع قيد فيهما و لذا لايبحث عن التجرى فى عنوانى اليقين و العلم.

اقسام التجري

التجرى فى اللغة اعم من المعصية لانه عبارة عن الطغيان و التمرد الشامل للعصيان كما ان الانقياد اعم من الطاعة لغةً و اما عند الاصوليين فى مقابل المعصية لان التجرى عندهم هو مخالفة القطع الغير المصادف للواقع أو مخالفة مطلق الحجة الغير المصادف للواقع كما ان الانقياد فى مقابل الطاعة لان الانقياد عند الاصوليين هو موافقة القطع الغير المصادف للواقع كترك الواجب باعتقاد انه حرام و فعل الحرام باعتقاد انه واجب.

اقسام التجرى كما ذكره الشيخ الاعظم الانصارى(قدس سره) ستة:

١ـ مجرد القصد الى المعصية؛

٢ـ القصد مع الاشتغال بمقدماته؛

٣ـ القصد مع التلبس بما يعتقد كونه معصية؛

۴ـ التّلبّس بما يحتمل كونه معصية رجاء لتحقق المعصية به؛

۵ـ التّلبّس به لعدم المبالاة بمصادفة الحرام؛

۶ـ التّلبّس به رجاءً ان لايكون معصية و خوف أن يكون معصيةً.

و هذه الاقسام الستة يجمعها عدم المبالاة بالمعصية أو قلّتها.

الفرق بين التجري و المعصية

التجرى: هو مخالفة القطع الغير المصادف للواقع كشرب الخلّ باعتقاد أنه خمر.

و المعصية: هى مخالفة القطع المصادف للواقع كشرب الخمر باعتقاد انها خمر. لا اشكال فى حرمة المعصية و اما فى حرمة التجرى خلاف فالشيخ الانصارى(قدس سره) قائل بعدم الحرمة و ان التجرى كاشف عن سوء سريرة الفاعل و خبث باطنه الذى لايترتب عليه سوى اللوم و الذم و الاكثر على الحرمة و منه صاحب الكفاية و سيدنا الخوئى(رحمه الله) بشهادة الوجدان بل بشهادة كافة العقلاء على استحقاق المتجرى للعقاب.

موضوع كل علم عند المشهور

موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية. و العرض الذاتى مايعرض الشئ اما أولاً و بالذات كالتعجب اللاحق للانسان من حيث انه انسان أو لجزئه المساوى كالتكلم لكونه ناطقاً أو لامر خارج يساويه كالضحك له لكونه متعجباً. و ساير الاقسام يذكر فى محله انشاء الله تعالى.

موضوع كل علم عند صاحب الكفاية

هو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية اى بلا واسطة فى العروض لان العرض تارتاً يكون عارضاً للشئ بلا واسطة اصلاً فى الثبوت و لا فى العروض كالزوجية للاربعة و اخرى يكون مع الواسطة فى الثبوت و هى على اقسام ستة: اما امر داخلى

مساویّ للمعروض كالتكلم العارض للانسان بواسطة كونه ناطقاً او اعم منه كالمشى العارض للانسان بواسطة كونه حيواناً و لا ثالث للامر الداخلى و إمّا امر خارجى مساوى للمعروض كالضحك العارض للانسان بواسطة التعجب أو اعم منه كالتعجب العارض للانسان بواسطة المشى أو اخص منه كالضحك العارض للحيوان بواسطة كونه ناطقاً أو مباثن معه كالحرارة العارضة للماء بواسطة النار.

وثالثة يكون مع الواسطة فى العروض بان لايكو العارض عارضاً للشئ حقيقة بل لغيره و انما ينسب اليه تجوزاً كالجرى العارض للميزاب. فهذه ثمانية اقسام للعرض و على مسلك صاحب الكفاية جميع هذه الاعراض كلها اعراض ذاتية سوى العارض مع الواسطة فى العروض فموضوع العلم و العرض الذاتى عند صاحب الكفاية اعم من الموضوع و العرض الذاتى عند المشهور فتعريفه شامل للاعراض الغريبة و المختلف فيه (العارض بواسطة امر داخلى اعم).

تعريف علم الاصول

عرّف المحققون علم الاصول بتعاريف شتّى و نذكر بعضها اجمالاً :

الأول : تعريف المشهور:القواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية.

الثانى: تعريف صاحب الكفاية (ﷺ):صناعة يعرف بها القواعد التى يمكن ان تقع فى طريق استنباط الاحكام أو التى ينتهى اليها فى مقام العمل.

الثالث: تعريف المحقق النائنى(ﷺ): العلم بالقواعد التى اذا انضمت اليها صغرياتها انتجت نتيجة فقهيّة و هو حكم الكلى الشرعى الثابت لموضوعه المقدر و جوده على ما

هو الشأن فى القضاياء الحقيقية.[۱]

الرابع : تعريف الامام الخمينى (ﷺ): القواعد الآلية التى يمكن ان تقع فى كبرى استنتاج الاحكام الكلية الفرعية الالهية أو الوظيفة العملية.[۲]

الخامس: تعريف الامام الخوئى: العلم بالقواعد التى تقع بنفسها فى طريق استنباط الاحكام الشرعية الكلية الالهية من دون حاجة الى ضميمة كبرى أو صغرى اصولية اخرى اليها.[۳]

السادس: تعريف الشهيد محمد باقر الصدر (ﷺ): علم الاصول هو العلم بالعناصر المشتركة فى عملية استنباط الحكم الشرعى.[۴]

السابع: تعريف الشيخ المحقق المظفر(ﷺ): علم يبحث فيه عن قواعد تقع نتيجتها فى طرق استنباط الحكم الشرعى.[۵]

موضوع علم الاصول

فيه آراء و نظريات مختلفة:

ذهب المشهور و صاحب القوانين الى ان موضوع علم الاصول : الادلّة الاربعة بوصف كونها ادلّة.

---

۱. اجود التقريرات.

۲. تهذيب الاصول.

۳. المحاضرات.

۴. دروس فى علم الاصول.

۵. اصول الفقه.

و قال صاحب الكفاية: ان موضوع علم الاصول هو الكلى المنطبق على موضوعات مسائله المتشتّة.نتبشتش

و اما عند سيدنا الامام الخوئى(ﷺ) عبارة عن: عدة من القضايا و القواعد المباينة بحسب الموضوع و المحمول التى جمعها فى مرحلة التدوين اشتراكها فى الدخل فى غرض واحد[١] و قال الشهيد الصدر(ﷺ) ان موضوعه: الادلة المشتركة فى عملية الاستنباط.[٢]

فائدة علم الاصول و الغرض منه

الاقتدار على الاستنباط و بعبارة اخرى: الاستعانة على الاستدلال للاحكام من ادلتها. قال بعض الاعاظم(ﷺ) هى تعيين الوظيفة فى مقام العمل الذى هو موجب لحصول الامن من العقاب.[٣]بت

اقسام المبادي

المبادى تنقسم الى تصورية و تصديقية ، امّا التصورية فهى التى توجب معرفة الموضوعات أو المحمولات و اما التصديقية فهى الادلة التى توجب التصديق بثبوت المحمولات لموضوعاتها.[٤]

---

١. المحاضرات، ج١، ص٢٨.

٢. دروس فى علم الاصول، ج١، ص٤٢.

٣. المحاضرات، ص٨.

٤. اجود التقريرات، ج١، ص٨.

الفرق بين الجامع النوعي و العنواني

ان الجامع النوعی موجود فی الخارج بوجود افراده و مصاديقه كالانسان و الجامع العنوانی موجود فی الذهن ليس الاّ كالنسب و المفاهيم و الموجود فی الخارج هو المعنون لا الافراد.

حقيقة الوضع

الوضعفی اللغة جعل الشئ فی الحيز ای فی المكان، و ضد الرفع و فی الاصطلاح نشير الی بعض التعريفات المذكورة فی كتب القوم:

الاول: هو نحو اختصاص اللفظ بالمعنی و ارتباط خاص بينهما ناشٍ من تخصيصه به تارةً و من كثرة استعماله فيه اخری.[1]

الثانی: عبارة عن ربط خاص مجعول بين طبيعی اللفظ و المعنی الموضوع له بحيث يكون طبيعی اللفظ الموضوع مستعداً لاحضار ذلك المعنی فی الذهن من يسمع ذلك اللفظ أو يتصوره.[2]

الثالث: عبارة عن التعهد و الالتزام النفسانی.[3]

الرابع: اعتبار الواضع لفظاً خاصّاً علی معنی خاص.[4]شت ن شمک تبشسم تبتسشبتنب

---

۱. كفاية الاصول، ج۱.

۲. نهاية الافكار.

۳. المحاضرات.

۴. نهاية الدراية.

و قال شيخنا الاستاذ: آية الله العظمى الوحيد الخراسانى (مدّ ظله العالى): هذا المبنى اقرب المبانى الى الواقع مع ذلك لايخلو عن الاشكال[١] و لاجل الرواية المعتبرة فى المقام[٢] اختار مبناً مستقلاً بأن حقيقة الوضع و التسمية : جعل اللفظ علامتاً للمعنى.

اقسام الوضع

ينقسم الوضع بحسب التصور الى اربعة اقسام:

الاول: الوضع خاص و الموضوع له خاص اى أنّ الواضع لاحظ حين الوضع لفظاً خاصّاً لمعنى خاص كالاعلام الشخصية.

الثانى: الوضع عام و الموضوع له عام بمعنى ان الواضع لاحظ حين الوضع لفظاً للمعنى الكلى كاسماء الاجناس.

الثالث: الوضع عام و الموضوع له خاص. بأن تصور حين الوضع المعنى الكلى و وضع اللفظ لمصاديقه كوضع الحروف و اسماء الاشارات و الموصولات.

الرابع: الوضع خاص و الموضوع له عام بأن لاحظ الواضع حين الوضع معناً جزئياً و وضع اللفظ للمعنى الكلى و لكن الظاهر انه يستحيل ذلك، بداهة ان الخاص بما هو خاصّ لايصلح ان يكون مرآة للعام و من هنا قيل: ان الجزئى لايكون كاسباً و لا مكتسباً هذا بخلاف العام فانه يصلح ان يكون مرآة لملاحظة الأفراد على سبيل الاجمال.

و ان ناقش الامام الخمينى(قدس سره) فى امكان القسم الثالث و الرابع و شيخنا الاستاذ آية الله العظمى الفاضل اللنكرانى(قدس سره) على خلاف المشهور قائل بامكان القسم الرابع (كما

---

١. الدرس (٣٨) ١٣٦٩/٨/٢٩.

٢. معانى الاخبار ص٣.

نسب هذا القول الى المحقق الرشتى صاحب بدائع الافكار ايضاً) و امتناع القسم الثالث عقلا.[۱]

الفرق بين الوضعي الشخصي و النوعي

و لابد فى الوضع من تصور اللفظ و المعنى و الواضع اما يتصور المعنى بنفسه و اما يتصوره و يلاحظه بوجهه و عنوانه فيسمى الوضع فى الصورة الاولى شخصيّاً كوضع المواد و فى الصورة الثانية يكون نوعيّاً كوضع الهيئات.

الفرق بين الوضع التعييني و التعيّني

الوضع على اكثر المبانى المذكورة غير مبنى المحقق الاصفهانى (ﷺ) ينقسم الى قسمين التعيينى و التعيّنى لان دلالة الالفاظ على معانيها ان كانت ناشئتاً من الجعل و التخصيص و التعهد يسمّى الوضع تعيينيّاً و ان كانت ناشئتاً من كثرة الاستعمال بحيث اذا سمع اللفظ انتقل السامع الى المعنى يسمى الوضع تعيّنياً.

عدم دلالة الفعل بالزمان عند الأصولي

قد اشتهر فى السنة النحاة دلالة الفعل على الزمان، حتى اخذوا الاقتران بها فى تعريفه كما قال شيخنا البهائى(ﷺ) فى الصمدية بعد تعريف الاسم: « و الفعل كلمة

---

۱. سيرى كامل در اصول فقه، ج۱، ص۲۸۶.

معناها مستقل مقترن باحدها» و عن نجم الأئمة(ﷺ) فى حدّ الفعل ما لفظه: « هو مادلّ على معنى فى نفسه مقترن بأحد الأزمنة الثلاثة» بل قيل: ان دلالة الفعل على الزمان مما اتفقت عليه علماء المعقول و المنقول، فلاحظ كلماتهم، فالاقتران بالزمان فى حدّ الفعل مسلّمٌ.

و قال صاحب الكفاية و غيره اخذ الاقتران فى تعريفه هو اشتباه، لان الفعل ليس له الاّ مادة وهيئة ، اما المادة ، فلانها لاتدل الاّ على نفس الطبيعة المجردة عن الخصوصية التى منها الزمان و امّا الهيئة ، فلأنّها لاتدل الاّ على نسبة المادة الى الفاعل ، لما تقرّر عندهم من انّ مداليل الهيئات معانٍ حرفية و الزمان معنى استقلالى اسمى، فلاتدل عليه الهيئة.

الفرق بين المعني الاسمي و الحرفي

الاقوال المذكورة فى وضع الحروف كثيرة لا بأس بالتعرض ببعضها:

منها عن نجم الائمة الشيخ الرضى من أنّ الحرف لامعنى له اصلاً ، بل جعل علامةً على خصوصية معنى مدخوله، فكما يكون الرفع علامةً على فاعلية زيد مثلاً فى قولنا : « قام زيدٌ» كذلك يكون «فى» علامةً على ظرفية مدخوله كالدار فى قولنا: «زيد فى الدار».

و منها: أنّها وضعت لمعنى لوحظ حالةً للغير و نعتاً له بحيث لايتصور فى الذهن بنفسه كالاعراض الخارجية.

و منها : أنّها وضعت للنسب و الارتباطات المتقومة بالطرفين.

و منها: انّ المعنى اذا لوحظ آليّاً فهو معنى حرفى و اذا لوحظ استقلاليّاً فهو معنى اسمى فالتفاوت بينهما باللحاظ و قال صاحب الكفاية(ﷺ) لافرق بين المعنى الاسمى و الحرفى اصلاً ، بل المعنى فيهما واحدٌ انّ كلاًّ من الوضع و الموضوع له و المستعمل فيه فى الحروف عام، و لو اريد احياناً معنى خاص يكون ذلك بدالٍ آخر من قبيل تعدد الدال و المدلول ، نظير تقييد المطلق فى مثل: «اعتق رقبة مؤمنة » فليس المعنى فى كلمة «من» و لفظ الابتداء ـ مثلاً ـ الاّ الابتداء.

الفرق بين الحقيقة الشرعية و المتشرعية

لاريب فى وجود الحقيقة اللغوية (كالاسد بالنسبة الى الحيوان المفترس) و العرفيّة العامة (كحاتم) و العرفية الخاصّة (كلفظ الفعل).

و اما الحقيقة الشرعية فقد اختلفوا فى اثباتها و نفيها فذهب الى كلٍّ فريقٌ لانزاع فى ان الالفاظ المتداولة على لسان اهل الشرع كالصلاة و الصوم و الحج و... المستعملة فى خلاف معانيها اللغوية قد صارت حقايق فى تلك المعانى انما النزاع فى صيرورتها كذلك هل هى بوضع الشارع و تعيينه اياها بازاء تلك المعانى بالوضع التعيينى أو التعيّنى فتكون حقايق شرعية فيها.

او بالغلبة و كثرت الاستعمال فى لسان اهل الشرع و انما استعملها الشارع فى هذه المعانى مجازاً و بمعونة القرائن فتكون حقايق متشرعية فيها.

ثمرةالقول بالحقيقة الشرعية و المتشرعية

و تظهر الثمرة فيما اذا وقعت هذه الالفاظ ـ كالصلاة و الزكاة و الحج ـ مجردة عن القرائن فى كلام الشارع فانها تحمل على المعانى الثانوية بناء على ثبوت الحقايق الشرعية و تحمل على المعانى اللغوية بناء على ثبوت الحقايق المتشرعية.

الفرق بين الظن الخاص و الظن المطلق

المراد من الظن الخاص: كل ظن قام دليل قطعى على حجيّته و اعتباره بخصوصه غير دليل الانسداد الكبير كالظن الحاصل من الظواهر و خبر الثقة. و المراد من الظن المطلق: كل ظن قام دليل الانسداد الكبير على حجيته و اعتباره.

الفرق بين الظن الشخصي و الظن النوعي

السر فى اعتبار الامارة و جعلها حجة و طريقاً هو افادتها للظن دائماً أو على الاغلب و يسمّى الاول بالظن الشخصى و الثانى بالنوعى.

اقسام المشتق من الصغير و الاصغر و الاكبر

المشتق كما فى البدايع : يطلق لغة على مطلق اخذ شئ من شئ و اقتطاع فرع من اصل يقال: اشتق النهر من الوادى اذا اخذ شئ منه فالمشتق هو شق الشئ المأخوذ منه انتهى.

و يطلق فى اصطلاح الأدبا على لفظ يؤخذ من لفظ آخر و هذا ينقسم الى ثلاثة اقسام:

الاول : الاصغر بأن يكون الفرع مشتملاً على حروف الأصل و زيادة و كذا يعتبر فيه الموافقة فى ترتيب حروف الاصل و معناه كمقتل المشتق من القتل و اسماء الفاعلين و المفعولين و الأزمنة و الأمكنة و الافعال و المصادر المزيد فيها و المجردة بناء على مذهب الكوفيين من كون الاصل هو الفعل و ان المصدر مأخوذ منه.

الثانی : الصغیر و یعتبر فیه الموافقة فی الحروف و المعنی أو المناسبة فی اللفظ و المعنی دون الترتیب «کجذب» و «جبذ» المتحدین فی المعنی.

الثالث : الاکبر و یعتبر فیه المناسبة فی اللفظ و المعنی دون الموافقة فیهما «کثلم» و «ثلب» و «نهق» و« نعق».

الفرق بین المشتق الاصولي و النحوي

المراد من المشتق الاصولی : کل عنوان عرضی، کان جاریاً علی الذات ، متحداً معها وجوداً علی وجه یصح حمله علیها، سواکان من المشتق الاصطلاحی کضارب و مضروب ، أو لم یکن کبعض الجوامد التی تکون من العناوین العرضیة مقابل العناوین الذاتیة، کالزوجیة و الرقیة، و الحریة ، و غیر ذلک من العناوین العرفیة.[1]

و عرّف المشتق فی اجود التقریرات هکذا:

کل مفهوم جارٍ علی الذات و لم یکن ذاتیاً (کالانسانیة، و الحیوانیة و الناطقیة) أو منتزعاً عن مقام الذات (کعنوان العلة ، و المعلول و الممکن) سواء کان مبدئه من المصادر الحقیقیة المتصرفة أو من المصادر الجعلیة غیر المتصرفة کالزوجیة و الرقیة و امثالهما.

---

۱. فوائد الاصول، ج۱، ص۸۴

و عرّف اهل الأدب المشتق بأنّه لفظ مأخوذ من لفظ آخر مع اشتماله على حروفه و موافقته معه فى الترتيب او مطلقاً.

فالنسبة بينهما عموم من وجه لاجتماعهما فى اسماء الفاعلين و المفعولين و الصفات المشبهة بالفعل و غيرها و افتراق المشتق الاصولى من النحوى فى الجوامد الجارية على الذوات باعتبار اتصافها بالمبادى الجعلية كالزّوج و الحرّ و الرق و نحوها و افتراق المشتق النحوى من الاصولى فى الأفعال و المصادر لعدم حملهما على الذوات.

خروج الافعال و المصادر عن بحث المشتق

خروج المصادر عن حريم النزاع انّما يكون لوجهين:

احدهما: عدم جرى المبادى على الذوات.

و الآخر : عدم جامعٍ بين حالتى التلبس و الانقضاء حتى يمكن اجراء نزاع المشتق فى المصادر ، اذا المفروض عدم دلالة المبادى على الذوات الباقية فى حالتى التلبس والانقضاء، و لاجامع بين وجود المبدأ و عدمه، فخروج المصادر بقسميها يكون خروجاً تخصّصيًّا.

و امّا خروج الافعال فانّ للافعال مادةً و هيئةً اما المادة، فلاتدل الاّ على نفس الطبيعة المبهمة المعرّاة عن كلّ خصوصية خارجة عنها، وهى المعبّر عنها فى بحث المشتق بالمبدأ و لايصح حمل المبدأ على الذات. و امّا الهيئة، فلاتدل الاّ على كيفية قيام المبدأ بالذات ، فلاتدل الافعال لابمادتها و لابهيأتها على ذات متلبسة بالمبدأ حتى يصح جريها عليها على حذو جريان اسم الفاعل و نحوه عليها.

اقسام المبادي في المشتقات

المبادى فى المشتقات مختلفة فى بعضها حرفة كما فى التاجر و الخباز و فى بعضها صناعة كما فى الصائغ و البنّاء و فى بعضها قوة و ملكة كما فى الكاتب و المجتهد و فى بعضها شأنية و قابلية كما فى السيف القاطع و السم القاتل و فى بعضها فعليّاً كما فى القائم و القاعد.

انحاء اتحاد الذات بالمبادي

المشتق الاصولى يحمل على الذات فلابد من الاتحاد بين المبدأ و الذات سواء كان بنحو الحلول كالابيض أو بنحو الانتزاع كالمالك أو بنحو الصدور كما فى الضارب أو بنحو الايجاد كما فى المتكلم.

الفرق بين الدليل و الاصل

الاصل لايكون لسانه لسان الواقع(لايكون ناظراً الى الواقع) بل يكشف و يعيّن و ظيفة الجاهل فى ظرف الشك و يخرج المكلف عن التحيّر و الترديد و الدليل يكون لسانه لسان الواقع و يكشف عن الواقع (يكون ناظراً الى الواقع) ويعيّن وظيفة واقعىّ المكلف.

الفرق بين الدليل و الامارة

الدليل و الامارة هما كاشفان عن الواقع الا ان الدليل فى الشبهة الحكمية و الامارة فى الشبهة الموضوعية و ان الدليل يبيّن حكماً كليّاً و الامارة تبيّن حكماً جزئياً.

الفرق بين الدليل الاجتهادي و الفقاهتي

يعبّر عن الدليل الدال على الحكم الظاهرى بالدليل الفقاهتى كما يعبّر عن الدليل الدال على الحكم الواقعى بالدليل الاجتهادى و وجه المناسبة فى هذا التعبير و الاصطلاح ما ذكره فى تعريف الفقه و الاجتهاد، فانهم عرفوا الفقه بأنه العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية و مرادهم من الاحكام هو الاعم من الاحكام الظاهرية و الواقعية، بقرينة ذكر لفظ العلم ضرورة ان الاحكام الواقعية لاطريق الى العلم بها غالباً، فناسب ان يسمّى الدليل الدال على الحكم الظاهرى بالدليل الفقاهتى، لكونه مثبتاً للحكم المذكور فى تعريف الفقه.

و عرفوا الاجتهاد بانه استفراغ الوسع لتحصيل الظن بالحكم الشرعى و من الواضح ان المراد بالحكم هو خصوص الواقعى بقرينة اخذ الظن فى التعريف فانه هو الذى قديحصل الظن به للمجتهد و اما الحكم الظاهرى فيعلمه المجتهد لا محالة فناسب ان يسمّى الدليل الدال على الحكم الواقعى بالدليل الاجتهادى لكونه دليلاً على الحكم المذكور فى تعريف الاجتهاد.[1]

كما قال الشيخ الانصارى(ﷺ) فى فرائده: هذان القيدان اصطلاحان من الوحيد البهبهانى لمناسبة مذكورة فى تعريف الفقه و الاجتهاد.

الفرق بين الطرق و الامارات

كثيراً ما تطلق الامارات و الطرق و الادلة على معنى واحد اى كل شئ يثبت متعلقه و لايبلغ درجة القطع و لكن قد يقال: الطرق عبارة عن الامور المنصوبة لافادة

---

۱. مصباح الاصول، ج۲، ص۲۴۷.

الاحكام كخبر الواحد و الامارات عبارة عن الامور المنصوبة لافادة الموضوعات كالبيّنة.

الفرق بين الاصول المحرزة و غيرها

للعلم جهات ثلاث:

الاولى: ان العلم صفة قائمة بنفس العالم؛

الثانية: جهة اضافة الصورة الى ذى الصورة اى الطريقية؛

الثالثة: الجرى العملى على طبقه. الطرق و الامارة كالعلم فى الجهة الثانية و الاصول كالعلم فى الجهة الثالثة.

الاصول المحرزة هى التى اخذ فى موضوعها الشك وكانت ناظرة الى الواقع مثل الاستصحاب و قاعدة التجاوز و الفراغ بناء على عدم كونها من الامارات و قاعدة عدم اعتبار الشك من الامام و المأموم مع حفظ الآخر و قاعدة عدم اعتبار الشك ممن كثر شكه و تجاوز عن المتعارف و غيرها من القواعد الناظرة الى الواقع فى ظرف الشك.

و الاصول غير المحرزة هى التى ليس لها نظر الى الواقع بل هى وظائف عملية مجعولة للجاهل كالبرائة العقلية و الشرعية و الاحتياط العقلى و الشرعى.

المجعول في الطرق و الامارات

المختار عند صاحب الكفاية: المجعول فى باب الامارات هو المنجزية و المعذرية

و اما عند المحقق النائنی و الامام الخوئی (قدس سرهما) كما فی تقريراته:[1] ان الصحيح فی باب الامارات هو القول بان المجعول هو الطريقية و الكاشفية لا القول بأن المجعول هو المنجزية و المعذرية، لكونه مستلزماً للتخصيص فی حكم العقل، و حكم العقل بعد ثبوت ملاكه غير قابل للتخصيص لان العقل مستقل بقبح العقاب بلابيان واصل ـ مطلقا سوا كان البيان امارة أو غيرها ـ فالعقل بنفسه يحكم بالتنجز مع قيام الامارة على التكليف بلا حاجة الى جعل التنجز فلو جعل الشارع الامارة منجزة للتكليف بان يكون المجعول كون المكلف مستحقا للعقاب على مخالفة التكليف، لزم التخصيص فی حكم العقل بان يقال: العقاب بلا بيان قبيح الا مع قيام الامارة على التكليف فان العقاب بلا بيان فی هذا المورد ليس بقبيح و قد ذكرنا ان حكم العقل غير قابل للتخصيص(مع تصرف منا).

المستفاد من اخبار من بلغ

لا اشكال فی حجيتها إمّا لتواتر ها معنىً، أو استفاضتها و إمّا لصحة بعضها أو حسنه، انّما الكلام فی مفاد ها و المحتملات فيها:

---

۱. مصباح الاصول لمقرره المجاهد سماحة آية الله السيد محمد سرور الواعظ البهسودی الذی بذل جهده فی سبيل نشر المعارف الاسلامية، و احياء الآثار الدينية، و ترويج الشريعة الحقة، و الدفاع عن حريم عترة الطاهرة و أسس فی عاصمة افغانستان (كابل) اعظم مسجد و مدرسة دينية (مدرسة المحمدية) و يدرّس سطوح العالية و خارج الاصول (و انا افتخر بالسكونة و التّلمذ فی هذه المدرسة مدة ثلاث سنوات (۱۳۵۳ الی۱۳۵۶ و لا انسی محبته و بذل عنايته فی حقی) وهو اول من افتتح باب التأليف و التدريس فی سطح الخارج من المؤلفين و المدرسين الافغانيين ، و كانت حياته سلسلة طويلة من الجهاد و الكفاح و العمل و الحركة فی ساحات مختلفة و فی هذا المسير تحمل المشاكل و الصعاب حتّی انتهت الی نفسه الزكية و اختطف و سجن مع جماعة من العلماء و المتفكرين بيد قوات السوفياتية المحتلة و عوامله الداخلية فی عام ۱۳۵۷ هـ ولم يعلم الی يومنا هذا حياتهم او شهادتهم .

مؤلفاته و آثاره: مصباح الاصول (جلدين)ـ خاطرات زندان وياد اخلاق ـ سيف الاسلام ـ و تحفة الفقيه فی تحديد الكر.

الاول: ان يكون مفادها حكماً اصوليًّا، و هو حجية الأخبار الضعيفة الدالة على استحباب بعض الافعال و انه لايعتبر فيها ما اعتبر فى الخبر القائم على وجوب شئ من العدالة و الوثاقة.

الثانى: ان يكون مفادها حكماً فقهيًّا و هو استحباب العمل الذى بلغ الثواب عليه، فاذا بلَغنَا فى رواية ثواب على عمل صح الحكم باستحباب ذالك العمل مع قطع النظر عن سندها و هذا الاحتمال الثانى يحتمل و جهين:

احدهما: ان يكون موضوع هذا الحكم الفقهى هو العمل بعنوان اوّلى، لا بعنوانه الثانوى و هو كونه ممّا بلغ عليه الثواب، بحيث يكون بلوغ الثواب عليه دخيلاً فى موضوع الحكم ، و جهةً تقييديةً لترتب الحكم عليه.

و بعبارة اخرى: ان يكون مفادها الارشاد الى حكم العقل بحسن الانقياد ، و ترتب الثواب على الاتيان بالعمل الذى بلغ عليه الثواب و ان لم يكن الامر كما بلغه.

ثانيهما: ان يكون موضوعه العمل بوصف كونه ممّا بلغ عليه الثواب ، بحيث يكون بلوغ الثواب دخيلاً فى موضوع الحكم، وجهة تقييديةً لترتبه عليه.

و بعبارة اخرى: ان يكون مفادها استحباب العمل بالعنوان الثانوى الطارى، اعنى به عنوان بلوغ الثواب عليه كعنوان الضرر و العسر و النذر.

و ظاهر المشهور هو الاحتمال الاوّل ، و استظهر صاحب الكفاية من صحيحة هشام الاحتمال الثانى نظراً الى ظهور ها فى ترتب الثواب على نفس العمل بعنوانه الاوّلى ، لا العمل بوصف كونه مما بلغ عليه الثواب.

و امّا شيخنا الاعظم(ﹰ)فانه ـ بعد ما استظهر من صحيحة هشام و نحوها الاحتمال الثالث من تلك الاخبار اعنى استحباب العمل بوصف كونه ممّا بلغ عليه على الثواب ، فالمستفاد منها عنده هو استحباب الاحتياط .

و الامام الخوئى : (ﷺ) ايضاً اختار الاحتمال الثانى فان مفاد اخبار من بلغ مجرد اخبار عن فضل الله تعالى و انه سبحانه بفضله و رحمته يعطى الثواب الذى بَلَغَ العامل، و ان كان غير مطابق للواقع (كما فى صحيحة هشام بما ورد فى خبر محمد بن مروان عن ابى عبدالله (عليه السلام) : «قال: من بلغه عن النبى (صلى الله عليه و آله) شئ من الثواب، ففعل ذلك طلب قول النبى(صلى الله عليه و آله) كان له ذلك الثواب و ان كان النبى (صلى الله عليه و آله) لم يقله.)

و قال فى ختام كلامه: فتحصل ان قاعدة التسامح فى ادلة السنن مما لا اساس لها، و بماذكرناه من عدم دلالة هذه الاخبار على الاستحباب الشرعى سقط كثير من المباحث التى تعرضوا لها فى المقام.

الفرق بين الاصول اللفظية و العملية

۱ـ الاصول العملية مجعولة فى مرتبة عدم الوصول الى الواقع و اليأس عنه، بخلاف الأصول اللفظية ـ كاصالة العموم و الاطلاق ـ فانها واقعة فى طريق احراز الواقع و الوصول اليه و استخراج المراد النفس الامرى منها.

۲ـ كما لايجوز الأخذ بالأصول العملية قبل الفحص عن ادلة الاحكام لايجوز الاخذ بالأصول اللفظية قبل الفحص عن المقيد و المخصص و الفرق بين البابين من جهة ان الفحص فى الاصول العملية انما يكون فحصاً عن اصل الحجة، حيث انّ حجيّة الأصول العملية مقصورة على ما بعد الفحص و ليس لها مقتضى قبل الفحص، فالفحص فيها يكون لأحراز المقتضى لجريانها.

و اما فى الاصول اللفظية: فالفحص فيها انّما يكون فحصاً عمّا يزاحم الحجية و عمّا يعارضها بعد الفراغ عن حجيّتها و ثبوت المقتضى لها، لبناء العقلاء على الاخذ بها فى محاوراتهم العرفية، فالفحص فيها يكون فحصاً عن المانع لا عن المقتضى.

الفرق بين الحكم الواقعي و الظاهري

ينقسم الحكم الشرعی الی الواقعی: و هو الحكم المجعول للموضوعات الخارجية من دون اعتبار علم المكلف به او جهله وانه مشترك بين العالم و الجاهل و الظاهری: و هو الحكم المجعول للموضوعات بملاحظة عدم العلم باحكامها الواقعية و قال المحقق المظفر(ﷺ): للحكم الظاهری اصطلاحان احدهما فی مقابل الحكم الواقعی المستفاد من الادلة الاجتهادية فيختص الظاهری بما ثبت بالاصول العملية. و ثانيهما كل حكم ثبت ظاهرا عند الجهل بالحكم الواقعی الثابت فی علم الله تعالی فيشمل الحكم الثابت بالامارات و الاصول معاً.[1]

طريق الجمع بين الحكم الواقعي و الظاهري

لقد ثبت فی بابه ان الشارع جعل الامارة حجة مع تمكن المكلف من تحصيل الواقع فان كانت الامارة مطابقة للحكم الواقعی فيلزم من حجيتها اجتماع المثلين و هما الحكم الواقعی المشترك بين العالم و الجاهل و الحكم الظاهری المجعول بمقتضی حجية الامارة، و ان كانت مخالفة له فيلزم اجتماع الضدين و كلا هما محالٌ.

و اجاب المحققون عن كلا المحذورين و اما الجواب عن المحذور الاول: فانه لا مجال لتوهم اجتماع المثلين على القول بالطريقية اصلا، اذ عليه لا يكون هناك الّا حكم واحد، انما التعدد فی مجرد الانشاء لغرض الوصول الی المكلف، نظير ما اذا قال المولی لعبده اكرم زيداً فلم يصل اليه او لم يعرفه، فأشار بيده اليه، و قال اكرم هذا الرجل و من الواضح ان الحكم فی مثل ذلك واحد، انما التعدد فی ابرازه و انشائه. و اما على

---

۱. اصول فقه، ج۱.

القول بالسببية فلا محالة يكون هناك حكمان، الا انه لا يلزم منه اجتماع المثلين، بل يوجب التأكد، اذ النسبة بينهما هى العموم من وجه، باعتبار ان الامارة قد تكون مخالفة للواقع، و قد تكون مطابقة للواقع و قد يكون الحكم الواقعى متحققاً بلا قيام امارة عليه فالصّورة الثانية تكون مورداً للاجتماع و يكون الحكم فيه متأكداً، كما هو الحال فى سائر موارد اجتماع العنوانين.

و امّا الجواب عن المحذور الثانى: و هو ما اذا كانت الامارة مخالفة للواقع، فقد اجيب عن توهم اجتماع الضدين بوجوه: منها: ما ذكره شيخنا الانصارى (ﷺ) و ملخص ما افاده انه يعتبر فى التضاد ما يعتبر فى التناقض من الوحدات الثمان ـ او التسعة مع الاتحاد فى المرتبة ـ لان استحالة التضاد انما هى لرجوعه الى التناقض، باعتباران وجود كل من الضدين يلازم عدم الآخر، فبانتفاء احدى الوحدات ينتفى التضاد و من الوحدات المعتبرة فى التناقض هى وحدة الموضوع، اذلا مضادة بين القيام و القعود مثلاً لو كانا فى موضوعين و عليه فلا مضادة بين الحكم الواقعى و الظاهرى لتعدد موضوعيهما، فان موضوع الاحكام الواقعية هى الاشياء بعناوينها الاولية، و موضوع الاحكام الظاهرية هى الاشياء بعناوينها الثانوية اى بعنوان انها مشكوك فيها.[1]

و ذكر بعض الاجلاء ان ما ذكره الشيخ الانصارى (ﷺ) هذا يكون جوابا عن كلا المحذورين بان الحكم الظاهرى متأخرٌ عن الحكم الواقعى و موضوعه فلا يلزم محذور اجتماع المثلين او الضدين لتغاير الموضوعين.[2]

---

۱. مصباح الاصول

۲. اصول الفقه او مبانى الاستنباط

و منها ما ذكره صاحب الكفاية (ﺗﺪﺱ) فى حاشيته على الرسائل و فى الكفاية بان المجعول فى باب الطرق و الامارات هو الحجية التى هى عبارة عن المنجزية مع المطابقة و المعذرية مع المخالفة، و لا تستتبع حكماً تكليفياً، فلا يلزم اجتماع حكمين أصلا، لا المثلين و لا الضدين اذ ليس المجعول الّا الحكم الواقعى فقط.

و ان قلنا بأن الحجية المجعولة للطرق و الامارات تستتبع حكماً تكليفياً او ان المجعول حقيقة هو الحكم التكليفى و الحجية منتزعة منه فاجتماع الحكمين و ان كان يلزم، الا انه لا يلزم منه اجتماع المثلين او الضدين ثم ذكر فى وجه ذلك تعبيرات مختلفة، فذكر تارتاً ان الحكم الواقعى شأنى و الحكم الظاهرى فعلى ـ فيكون بينهما اختلاف فى الرتبة ـ و اخرى ان الحكم الواقعى انشائى و الحكم الظاهرى فعلى، و ثالثة ان الحكم الواقعى فعلى من بعض الجهات و الحكم الظاهرى فعلى من جميع الجهات و المضادة بين الحكمين انما هى فيما اذا كان الحكمان كلاهما فعليين من جميع الجهات.

و منها ما ذكره صاحب الكفاية فى الكفاية بما محصله: انّ الحكم على قسمين:

الاول: حقيقى ناشٍ عن مصلحة أو مفسدة فى متعلقه، بناءً على مذهب مشهور العدلية من تبعية الاحكام للمصالح و المفاسد فى المتعلقات.

الثانى: طريقى ناشٍ عن مصلحة فى نفسه لافى متعلقه، كالأوامر الامتحانية فى عدم وجود مصلحة فى متعلقتها، و حينئذٍ فحيث ان الأمر الطريقى غير كاشف عن مصلحة فى متعلقه و لاعن ارادة له، بل المصلحة فى جعل نفس الطريقية للامارة، و الحكم الحقيقى كاشف عن المصلحة و المفسدة و الارادة و الكراهة فى نفس متعلقه، لم يلزم اجتماع حكمين مثلين أو ضدين فى مورد واحد، اذ المفروض انّه ليس فى مورد الامارات حكم حقيقى كاشف عن مصلحة أو مفسدة، و ارادة أو كراهة ، حتى يلزم

اجتماع مثلين أو ضدين، بل المصلحة أو المفسدة و كذا الارادة أو الكراهة منحصرة فى الحكم الواقعى.

و غاية الامر انّه حينئذٍ يلزم اجتماع حكمين حقيقى و طريقى، و لامحذور فيه، لكونهما نوعين مختلفين و الممتنع انّما هو اجتماع فردين من نوع واحد كاجتماع الوجوبين الحقيقيين او الطريقيين أو الفعليين أو الانشائيين.

و منها ما ذكره المحقق النائينى (ﰀ) بان المجعول فى باب الطرق و الامارات هو مجرد الطريقية و الكاشفية بالغاء احتمال الخلاف فلا يكون هناك حكم تكليفى حتى يلزم اجتماع الضدين بل حال الامارة هى حال القطع، لأن الشارع اعتبرها علماً فى عالم التشريع فكما يكون العلم الوجدانى منجزاً مع المطابقة و معذراً مع المخالفة فكذلك العلم التعبدى يكون منجزاً و معذراً. و كذا الحال فى الاصول المحرزة الناظرة الى الواقع بالغاء جهة الشك كالاستصحاب و قاعدة الفراغ و التجاوز و نحوها اذ المجعول فيها ايضاً هى الطريقية و الكاشفية لكن لامن جميع الجهات بل من حيث الجرى العملى فى موردها فقط فليس فى موردها حكم مجعول حتى يلزم اجتماع الضدين و اما الأصول غير المحرزة التى ليست ناظرة الى الواقع فان الحكم الظاهرى فى مواردها و ان كان متحققاً و لكن لا يلزم اجتماع الضدين لان الحكم الظاهرى مجعول فى طول الحكم الواقعى و فى فرض الشك فيه لا فى مرتبته فلا مضادة بينهما.

الامام الخوئى (ﰀ) لقد تلقّى بالقبول ما ذكره المحقق النائينى (ﰀ) فى دفع الاشكال عن الامارات و الاصول المحرزة و اما ماذكره فى الاصول غير المحرزة فقال انه غير مفيد فى دفع الاشكال، لان اختلاف المرتبة لا يرفع التضاد بين الحكمين و السرفيه ان المضادة انما هى فى فعلية حكمين فى زمان واحد، سواء كانا من حيث الجعل فى مرتبة واحدة او فى مرتبتين. و قال: التحقيق فى دفع الاشكال ان يقال: ان الاحكام الشرعية لا

مضادة بينها فى انفسها، اذالحكم ليس الّا الاعتبار اى اعتبار شيء فى ذمة المكلف من الفعل أو الترك كاعتبار الدين فى ذمة المديون عرفاً و شرعاً و لذا عبر فى بعض الاخبار عن وجوب قضاء الصلوات الفائتة بالدين كما فى قوله (عليه السلام): ان دين الله احق ان يقضى. و من الواضح عدم التنافى بين الامور الاعتبارية و كذا لا تنافى بين ابرازها بالالفاظ انّما التنافى بينها فى موردين:

المبدأ (المصلحة و المفسدة) و المنتهى (مقام الامتثال) و اما بين الحكم الواقعى و الظاهرى فلا تنافى اصلا لا من ناحية المبدأ و لا من ناحية المنتهى لان هذا التضاد العرضى بين الاحكام يختص بما اذا كان الحكمان من سنخ واحد، بان كان كلاهما واقعيّاً او كلاهما ظاهريا بخلاف ما اذا كان احدهما واقعياً و الآخر ظاهريا، فانه لا مضادة بينهما من ناحية المبدأ و لا من ناحية المنتهى.

اما من ناحية المبدأ فلان المصلحة فى الحكم الظاهرى انما تكون فى نفس جعل الحكم لا فى متعلقه، كما فى الحكم الواقعى، فلا يلزم من مخالفتهما اجتماع المصلحة و المفسدة او وجود المصلحة و عدمه او وجود المفسدة و عدمه فى شى واحد.

و اما من ناحية المنتهى، فلان الحكم الظاهرى موضوعه الشك فى الحكم الواقعى و عدم تنجزه، لعدم وصوله الى المكلف، فما لم يصل الحكم الواقعى الى المكلف لا يحكم العقل بلزوم امتثاله و لا باستحقاق العقاب على مخالفته و اذا وصل الحكم الواقعى الى المكلف لا يبقى مجال للحكم الظاهرى لارتفاع موضوعه بوصول الواقع.

الفرق بين الامور الانتزاعية و الاعتبارية

الامور الانتزاعية ليس بازائها شيء فى الخارج سوى منشأ الانتزاع كالفوقية و التحتية و الابوّة و البنوّة و ... بخلاف الامور الاعتبارية فليس لها تحققاً الّا فى عالم الاعتبار و تترتب عليها الاثار و ليست من الامور الخيالية و نذكر هنا ما افاد بعض الاعاظم من المعاصرين فى هذا المقام و هذا نصّ عبارته اللمخطوطة: المفاهيم الانتزاعية المنتزعة عن الخارجيات من دون ان يكون لها و جودات على حدة وراء و جودات منشأ الانتزاع فتحمل عليها بنحو الخارج المحمول لا المحمول بالضميمة (سيأتى الفرق بينهما) قال فى المنظومة:

و الخارج المحمول من صميمه

يغاير المحمول بالضميمه

الامور الاعتبارية المحضة التى لا واقعية لها فى عالم الخارج اصلا و انما توجد فى وعاء الفرض و الاعتبار باعتبار من له الاعتبار عرفا او شرعا بلحاظ الآثار المترتبة منها عند العقلاء و ذلك كالمناصب الاعتبارية بمراتبها و الاحكام الشرعية التكليفية و الوضعية و من هذا القبيل الزوجية المعتبرة بين الزوجين و الملكية الاعتبارية.

الفرق بين المسئلة الاصولية و القواعد الفقهية

إن المبحوث عنه فى المسئلة الاصولية لا يكون بنفسه من الاحكام الفرعية و انما يكون من مباديها التصديقية، كمسئلة حجية ظواهر الكتاب و مسئلة ظهور الامر فى الوجوب و غير هما و هذا بخلاف المبحوث عنه فى القاعدة الفقهية، فانه بنفسه حكم فرعى كقاعدة التجاوز فانها بنفسها حكم فرعى يبحث عنها فى الفقه، و بعبارة اخرى ان النتيجة الحاصلة فى المسئلة الاصولية انما تكون حكماً كليّاً مستنبطاً من ضم صغرى

المسئلة الى كبراها كوجوب الصلاة مثلاً فانه حكم مستنبط من ضم ظهور آية (اقم الصلاة) الى كبرى حجية ظواهر الكتاب المبرهن عليها فى المسئلة الاصولية و هذا بخلاف النتيجة الحاصلة فى القاعدة الفقهية فانها تكون حكما جزئيا مستفاداً من تطبيق كبرى القاعدة على صغراها كلزوم المضى عند الشك فى الركوع بعد تجاوز محله فانه حكم جزئى مستفاد من تطبيق كبرى قاعدة التجاوز على صغراها.

و الأصولو القواعد التى تجرى فى الشبهات الحكمية تكون من المسائل الاصولية و تستنبط منها الحكم الكلى و اما الاصول و القواعد التى تجرى فى الشبهات الموضوعية كاصالة الطهارة و الحليّة مثلاً تكون من القواعد و المباحث الفقهية و تستنبط منها الحكم الجزئى.

مقايس المسئلة الاصولية و الفقهية

فيه آراء و نظريات مختلفة للاعلام منهم الشيخ الاعظم الانصارى (قدس سره) قال: كل ما كان أمر تطبيقه على موارده منحصراً بنظر المجتهد كان مسئلة اصولية و ما ليس كذلك فهى مسئلة فقهية.

و منهم المحقق آقا ضياء العراقى (قدس سره) قال: مقياس المسئلة الاصولية هو كون المسئلة بحيث يمكن ان تجعل نتيجتها كبرى قياس يستكشف به وظيفة كلية للمكلف فى مقام العمل سواء كانت الوظيفة المستكشفة حكماً واقعياً كما هو مفاد الامارات بناء على تتميم الكشف او حكما ظاهر يا كما هو مفادها بناء على تنزيل المؤدى ـ منزلة الواقع ـ ام وظيفة للمتحيّر بما هو متحيّر كما هو نتيجة الاصول العملية الشرعية ام

حكما عقليّا كما هى نتيجة الاصول العقلية و هذا المقياس اجود من مقياس الذى ذكره الشيخ الانصارى (ﷺ).[١]

حقيقة الحكم و مراتبه

الحكم عبارة عن اعتبار نفسانى من المولى و بالانشاء يبرز هذا الاعتبار النفسانى فهذا الاعتبار تارتا يكون بنحو الثبوت و ان المولى يثبت شيئاً فى ذمة العبد فيعبر عنه بالوجوب لكون الوجوب بمعنى الثبوت و اخرى يكون بنحو الحرمان و ان المولى يحرم العبد عن شىء و يسدّ عليه سبيله فيعبّر عنه بالحرمة فان الحرمة هو الحرمان عن الشئ و ثالثة يكون بنحو الترخيص و هو الاباحة بالمعنى الاعم. و العبارة الجامعة ان الاحكام التكليفية عبارت عن الاعتبار الصادر من المولى من حيث الاقتضاء و التخيير كما هو مذكور فى بعض الكلمات.[٢]

و عند بعض الاعاظم كالعراقى (ﷺ) حقيقة الحكم عبارة عن الارادة و الكراهة المبرزة و عند المحقق الاصفهانى(ﷺ) عبارة عن البعث النسبى و الزّجر النسبى اعنى مفاد هيئت الامر و النهى دون المادة.

و اما مراتب الحكم كما صرح صاحب الكفاية فى حاشية الرسائل فى اول مباحث الظن و فى فوائده المطبوعة مع الحاشية بان للحكم مراتب اربع:

الاولى: مرتبة الاقتضاء و ربما يعبّر عنها بمرتبة الشأنية اى شأنية الحكم للوجود بمعنى وجود ملاك يقتضى انشاء الحكم له كمعراج المؤمن ، فانه يقتضى انشاء الشارع وجوب الصلاة لاستيفاء ذلك الملاك و بعبارت اخرى تكون مرتبة المصلحة و المفسدة.

---

١. نهاية الافكار، ج١.

٢. مصباح الاصول.

الثانية: مرتبة الانشاء اى جعل الحكم مجرداً عن البعث و الزجر بأن تجاوز عن مرتبة الاقتضاء و بلغ هذه المرتبة، فالحكم موجود انشاءً و قانوناً كاكثر احكام الشرع مما لم يؤمر الرسول (صلى الله عليه و آله) بتبليغه فى صدر الاسلام لعدم استعداد المكلفين لها.

و نذكر فيما يأتى انشاء الله تعالى حقيقة الانشاء و ملخّصه انّ الانشاء ايجاد المعنى با للفظ ايجاداً لفظيّاً بحيث ينسب الوجود الواحد الى اللفظ بالذات و الى المعنى بالعرض، لا اليهما بالذات.

الثالثة: مرتبة الفعلية : وهى بعث المولى و زجره بان يقول: افعل أو لاتفعل مع عدم وصوله الى المكلف بحجة معتبرة من علم أو علمى فلا توجب مخالفته حينئذ ذماً و لا عقاباً. و فى هذه المرحلة يبلغ الحكم درجة حقيقة الحكمية و يكون حكماً حقيقياً و بعثاً و زجراً جديّاً بالحمل الشايع الصناعى.

الرابعة مرتبة التنجز: وهى وصول الحكم الفعلى الى العبد بالحجة الذاتية أو المجعولة فتكون مخالفته حينئذ موجبة لاستحقاق العقوبة.

لايخفى ما فى جعل الاقتضاء و التنجز من مراتب الحكم لان الاقتضاء و التنجز خارجان عن هويّة الحكم لان الاول فى المبدأ اى قبل الحكم و الثانى فى المنتهى اى بعد الحكم كما افاد بعض المحققين من اساتيذنا فى جلسات درسه[1] و قال بعض المعاصرين من الفضلاء بان للحكم مرتبة واحدة و هى مرتبة الانشاء و هذا الكلام لايخلو من القوة حيث ان الحكم هو المجعول التشريعى فى قبال المجعول التكوينى مع ملاحظة معنى الانشاء.

---

١ . سماحة آية الله العظمى الوحيد الخراسانى (مد ظله العالى)

الفرق بين الحكم التكليفي و الوضعي

ان الاحكام التكليفية عبارة عن الاعتبار الصادر من المولى من حيث الاقتضاء و التخيير و ما سواها كله احكام وضعية سواء كان متعلقاً بفعل المكلف، كالشرطية و المانعية و الصحة و الفساد ام لا كالملكية و الزوجية و غير هما، فكل اعتبار من الشارع سوى الخمسة المذكورة حكم وضعى.

الحكم التكليفى قابل للجعل ـ الشارع ـ استقلالاً. و الحكم الوضعى كما ذكر صاحب الكفاية على اقسام ثلاثة:

الاول: غير قابل للجعل استقلالاً و تبعاً كالسببية و الشرطية و المانعية و الرافعية للتكليف.

الثانى: ما يكون منتزعاً من التكليف كالشرطية و المانعية اذا امر المولى بشئ مع التقييد بشئ وجوداً كالطهارة مثلاً فتنتزع منه الشرطية أو عدماً كالنجاسة مثلاً فتنتزع منه المانعية.

الثالث: ما يكون مجعولاً بالجعل التشريعى مستقلاً، كالملكية و الزوجية. و نقل عن بعض الاعلام انهما انتزاعى و ان الشارع جعل حكمهما و أمّا جعلهما من العرف لا من الشارع.

و امّا سيدنا الخوئى(قدّس سرّه) قائل بأن القسم الاول و الثانى من الامور الانتزاعية و مجعولان بالتبع و القسم الثالث كما ذكره صاحب الكفاية يكون مجعولاً بالجعل الاستقلالى.

الفرق بين الملك و الحق و الحكم

و الملكية قد تطلق على السلطنة و الاحاطة الحقيقية كملكية الله تعالى بالاضافة الى المخلوقات.

و قد تطلق على السلطنة الخارجية التكوينية كملكية الإنسان لأفعال نفسه و لما فى ذمّته، فان الإنسان يملك تكويناً ذلك و ليست ملكيته له كملكية عمل عبده أو اجيره ، و هذه الملكية معناها الاختيار بحيث ان شاء فعل و أن شاء ترك، و هذا هو المراد بقوله تعالى عن كليمه (عليه السلام) : لا أَملكُ الاّ نفسِيْ وَأَخِي» اى ليس تحت اختيارى الاّ نفسى و اخى.

و ثالثة تطلق على الملكية الاعتبارية و هى سلطنة اعتبارية تثبت باعتبار من بيده الاعتبار من الشارع و العقلاء.

هذه الملكية ليست منتزعة من الاحكام التكليفية، لثبوتها فى موارد عدم ثبوت الحكم التكليفى كالصبى و المجنون، فانّهما قد يملكان و لاتكليف فى حقّهما، و قد ينعكس الأمر ، فيكون التكليف ثابتاً دون الملكية كما فى المكلف بالنسبة الى مال الغير، فإنّ التكليف موجود فى حقّه من غير ان يكون مالكاً ، و قديجتمعان كالمكلّف بالنسبة الى اموال نفسه ، فبين الملكية و التكليف عموم من وجه.

و هذه الملكية ايضاً ليست من الاعراض المقولية لأنّ الملكية لو كانت من الأعراض لاستحال تحققها مع عدم تحقق موضوعها فى الخارج ، فإنّ وجود العرض فى نفسه عين وجوده لموضوعه مع أنّ الملكية قد تثبت للمالك الكلى كما فى الزكاة ، فأنّها ملك لكلّى الفقير و للمملوك الكلّى كالكلّى فى الذمة، فثبوتها مع عدم وجود موضوعها من المالك و المملوك دليل على أنّها ليست من الاعراض و انما هى من

الأمور الاعتبارية، فظهر ممّا بيّناه أنّ الملكية مجعول اعتبارى مستقل غير منتزع من الحكم التكليفى كما أنّها ليست من المقولات العرضية، فهى قسم من الحكم الوضعى.

و اما الحق فهو فى اللغة بمعنى الثابت، فيقال هذا مطلب حقّ اى ثابت ، و يطلق عليه تعالى انه الحقّ أى الثابت.

الاّ انّه بحسب الاصطلاح يراد به الحكم القابل للاسقاط، كما انّ الحكم ايضاً له فى اللغة معنى عام و فى الاصطلاح المقابل للحقّ يراد به الحكم غير القابل للاسقاط.

و مرجع الحق الاصطلاحى الى عدم جواز مزاحمة من عليه الحق لمن له الحق فى فعل متعلّق الحق، سواء كان من عليه الحق شخصاً خاصّاً كمن عليه الخيار فى البيع، فإنّ من عليه حقّ الفسخ لايجوز ان يزاحم من له الحقّ فى الفسخ، أو لم يكن شخصاً خاصًّا كما فى حقّ التحجير ، فيكون فى مورد الحق طرفان: من له الحقّ و من عليه الحقّ، و لايجوز لمن عليه الحقّ ان يزاحم من له الحقّ فى متعلّق الحقّ.

فالصحيح أنّ الحق لايغاير الحكم بل هو حكم شرعى اختياره بيد من له الحق اسقاطاً و إبقائاً.

فالحقّ فى الاصطلاح حكم شرعى استفيد من الدليل قابلاً للاسقاط و فى قباله الحكم الذى لايقبل الاسقاط.

و الحق قديطلق على مالا يقبل الاسقاط من الحكم الشرعى كما فى حقّ المارّة فانه ليس الاّ جواز التصرّف فى مال الغير غير القابل للاسقاط .

و بالجملة الحقّ الشرعى ليس الاّ الحكم الشرعى كما أنّ الحقوق العرفية ليست الاّ احكاماً عرفية.[١]

---

١. التنقيح فى شرح المكاسب، ج١، ص٢٧.

و قال الاستاذ آية الله العظمى الوحيد الخراسانى(مدظله العالى) بعد ردّ الاقوال السبعة فى تعريف الملك: الحقّ انّ حقيقة الملكية الاعتبارية هى الاضافة و الواجدية فى وعاءالاعتبار دون الجدة كما هو المستفاد من الآيات واخبارالطريقين وكلمات اللّغويّين.

اذ العقلاء لايرون فى ارتكازاتهم العقلائية لملك المالك هيئة فى وعاء الاعتبار كهيئة التعمّم و التقمّص مثلاً، نعم يرون المالك واجداً بالنسبة الى المملوك، و بعد زوال الملك يرونه فاقدا لتلك الواجدية ، و السلطنة تعدّ من آثار الملك عرفاً و عقلاً.

و قال فى بحث الحق بعد رد ساير الاقوال: الحق عندنا هو المعنى الذى نعبّر فى الفارسية بـ(سزاوارى) اى ما ينبغى ان يكون ، و الشاهد على هذا المدعى الاستعمالات الفصيحة كتاباً و سنّةً و لغةً.[۱]

الفرق بين النص و الظاهر و المجمل و المؤّل

الكلام على اربعة اقسام: النص و الظاهر و المجمل و المئوّل لان ما يتكلم المتكلم اما نصّ فى المعنى. بحيث لايحتمل معه الخلاف فهو تصريح و ان احتمل الخلاف فان كان المستفاد من اللفظ اقوى فهو ظاهر و ان كان احتمال الغير اقوى فهو مئوّل كقوله تعالى:﴿الرّحمن على العرش استوى.﴾[۲]و ان كان كلا الاحتمالين مساوياً فهو مجمل.

الفرق بين الموضوعات و المتعلقات

تسمّى الاعيان موضوعات للاحكام كما ان الافعال تسمّى متعلقات لها.[۳]

---

۱. العقد النضيد تقريرات الابحاث المسجد الاعظم، ج۱.

۲. طه (۲۰): ۵.

۳. اصول الفقه، ج۱، ص۲۰۱.

أمّا الاعيان فلا معنى لتعلق الحكم بها بل يستحيل و فى مثل قوله تعالى : ﴿حرمت عليكم امهاتكم.﴾[١] ﴿احلت لكم بهيمة الانعام﴾[٢]فلابد ان يقدر فعل تصح اضافته الى العين المذكورة فى الجملة (كالنكاح و الاكل) و بهذا الاعتبار يكون متعلقاً للحكم.

مدار الحكم المولوي و الارشادي

كل ما ورد فى لسان الشرع من الاوامر ـ و النواهى ـ فى موارد المستقلات العقلية كقوله تعالى: اطيعوا الله و الرسول . انه امر ارشادى لاجل الارشاد الى ما حكم به العقل فحكم العقل هذا كاف لدعوة المكلف الى الفعل الحسن فلاحاجة الى جعل الداعى من قبل المولى ثانياً بل يكون عبثاً و لغواً بل هو مستحيل لانه يكون من باب تحصيل الحاصل. و اذا لم يكن الحكم الشرع فى طول حكم العقل فهو حكم مولوى و فى صورت الشك يحمل على المولوى. و يعبّر عنهما فى اصطلاح الاصوليين بالامر التأسيسى و التأكيدى.

مناط جعل الاحكام

المناط من جعل الاحكام امّا تحريك العبد و بعثه نحو العمل و إمّا لمصحّحية العبادية للعمل اذا كان العبد متحركاً نحو العمل من دون تحريك المولى فجعل الوجوب حينئذ لاسناد العبد عمله الى بعث المولى، و لان يكون عمله مقرّباً اليه.

---

١. النساء (۴): ٢٣.

٢. المائدة (۵):١.

اقسام الهداية

انّ الهداية على اقسام ثلاثة:

۱ـ الهداية العامة التكوينية:

و المراد منها خلق كل شىء و تجهيزه بما يهديه الى الغاية التى خلق لها: قال سبحانه حاكياً كلام النبى موسى (عليه السلام) ﴿ربَّنَاأَعْطَى كُلَّ شىءٍ خلقه ثُمَّ هَدَى﴾[۱]

و جهّز كل موجود بجهاز يوصله الى الكمال، فالنبات مجهز بادقّ الأجهزة التى توصله فى ظروف خاصّة الى تفتح طاقاته فالحبّة المستورة تحت الأرض ترعاها اجهزة داخلية و عوامل خارجية كالماء و النور الى ان تصير شجرة مثمرة معطاءة. و مثله الحيوان و الانسان ، فهذه الهداية عامة لجميع الاشياء ليس فيها تبعيض و تمييز.

ومن الهداية التكوينية فى الانسان العقل الموهوب له،المرشدله إلى معالم الخيرو الصلاح.

۲ـ الهداية العامة التشريعية:

اذا كانت الهداية التكوينية العامة امراً نابعاً من ذات الشئ بما اودع الله فيه من اجهزة تسوقه الى الخير و الكمال فالهداية التشريعية العامة عبارة عن الهداية الشاملة للموجود العاقل المدرك، المفاضة عليه بتوسط عوامل خارجة عن ذاته، و ذلك كالأنبياء و الرسل و الكتب السماوية و أوصياء الرسل و خلفائهم و العلماء و المصلحين و غير ذلك من ادوات الهداية التشريعية العامة التى تعمّ جميع المكلفين قال سبحانه:﴿لَقَدْ اَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَ اَنْزَلْنَا مَعَهُمْ الْكِتَابَ وَ الْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَاسُ بِالْقِسْطِ.﴾[۲]

---

۱. طه (۲۰): الآية:۵۰.

۲. الحديد(۵۷)، الآية:۲۵.

۳ـ الهداية الخاصّة:

و هی تختص بجملة من الأفراد الذین استضاؤوا بنور الهداية العامة تكوينها و تشريعها، فيقعون مورداً للعناية الخاصّة منه سبحانه كقوله تعالى:﴿وَ الَّذِيْنَ جَاهَدُواْ فِيْنَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا، وَ اِنَّ اللهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِيْنَ.﴾ (١)

الفرق بين الثبوت الحقيقي و التعبدي

الثبوت الحقيقى ماكان مفاداً لكان التامّة و هو ثبوت الشئ نحو: الانسان موجود، و الثبوت التعبدى ما كان مفاداً لكان الناقصة، و هو ثبوت شئ لشئ نحو: الانسان كاتب، و يكون من العوارض.

الفرق بين الاجمال و الاهمال

المراد من الاجمال: الانقصار و عدم فهم المعنى من ناحية المتكلم بأن كان مقصوده عدم البيان و المراد من الاهمال عدم فهم المعنى من ناحية اللفظ و لم‌يتعلق قصد المتكلم بالبيان و لا بعدم البيان و بعبارة اخرى الاجمال ما تعلق الغرض باخفائه و الاهمال ما لايتعلق الغرض لا ببيانه و لا باخفائه.

اقسام المبيّن:

١ـ المبيّن اما نص يدل على مراد قائله أو فاعله و لايحتمل الخلاف كزيد قائم ـ انّ الله بكل شئ قدير. و امّا ظاهر يدل على مراد قائله أو فاعله ظنّاً و يحتمل خلافه كاكرم العلماء يكون ظاهراً فی العموم و يحتمل تخصيصه بالعدول.

---

١. العنكبوت (٢٩)، الآية ٦٩.

۲ـ المبيّن اما مبيّن بنفسه اى لايحتاج الى التبيين و التفسير كقوله تعالى: ﴿انّ الله على كلّ شئ قدير﴾. و اما مبيّن بغيره كقوله تعالى: ﴿آتوا الزكوة﴾. و لانعلم مقدارها فقوله (ﷺ): فيما سقت السماء العشر و فيما سقى بالدوالى العشر يفسّر ويعيّن مقدارها.

اقسام الاجمال

الاجمال قديكون فى الالفاظ سواء كانت مفرداً كالعين أو مركباً نحو: ضرب زيد عمرواً فضربته و لانعلم عود الضمير الى الزيد أو العمرو. و قديكون فى الافعال كاتيان النبى(ﷺ) ركعتين من الصلاة فى مكان معين مثلاً و لاندرى وجوبها و استحبابها.

الفرق بين التركيب و التأليف

التركيب عبارة عن انضمام جزء ملفوظ الى جزء ملفوظ و التأليف عبارة عن انضمام جزء ملفوظ الى جزء آخر اعم من ان يكون الجزء اى‌خر ملفوظاً أو غير ملفوظ.[۱]

الفرق بين الواجب المعلق و المنجز

ان كانت فعلية الوجوب مقارنة زماناً لفعلية الواجب بمعنى ان يكون زمان الواجب نفس زمان الوجوب فيسمّى الواجب بالواجب المنجز كالصلاة بعد دخول وقتها.

---

۱. جامع المقدمات، حاشية شرح الانموذج، ص۲۱۸.

يمت و ان كانت فعلية الوجوب سابقة زماناً على فعلية الواجب بأن يتأخر زمان الواجب عن زمان الوجوب فيسمّى هذا القسم بالواجب المعلق لتعليق الفعل على زمان غير حاصل بعد كالحج مثلاً. شيمن ت

اول من اخترع واجب المعلق هو صاحب الفصول لحل المقدمة المفوّتة و قال: ان الوقت ليس شرطاً و قيداً للوجوب بل هو قيد للواجب فلا محذور للقول بالمقدمة المفوّتة.والشيخ المظفر(قدس سره)قائل بعدم امكانه، لانه انفكاك البعث عن الانبعاث وهو محال.

الفرق بين الواجب المعلق و المشروط

ان التوقف فى المشروط للوجوب و فى المعلق للفعل كالحج فانه واجب معلق بالنسبة الى طيّ المسافة و مشروط بالنسبة الى الاستطاعة.

الفرق بين الواجب الموسع و المضيق

الواجب الموقت ينقسم الى الواجب الموسع و المضيق لان وقت العمل ان كان زائداً على العمل كالصلاة فهو واجب موسع لان فيه توسعة على المكلف فى اوّل الوقت و فى اثنائه و آخره و ان كان وقت العمل مساوياً له كالصوم فهو واجب مضيق اذ فعله ينطبق على وقته بلا زيادة و لا نقصان.

الفرق بين الواجب المطلق و المشروط

الواجب المشروط: ما يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده كالحج فان وجود الحج يتوقف على الاستطاعة و كذلك وجوبه.

و الواجب المطلق: مالايتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده كالصلاة فان وجود الصلاة يتوقف على الطهارة و اما وجوبها لايتوقف على الطهارة. و هذا الفرق

ما نسب الى التفتازانى و المحقق الشريف و تبعهما المحقق القمى و يرد عليه بعدم العكس فان الصلاة مثلاً هى من الواجبات المطلقة فى الاصطلاح و مع ذلك يتوقف وجوبها على الوقت الذى يتوقف عليه وجودها. (فتأمّل)

التعريف الثانى: هو ما نسبه فى التقريرات و البدايع الى السيد عميد الدين و تبعه صاحب الفصول و هو ان الواجب المطلق: مالايتوقف وجوبه بعد الشرائط العامة الاربعة: من البلوغ و العقل و العلم ـ العلم من شرايط تنجز التكليف لامن شرايط اصله ـ و القدرة على شئ و المشروط بخلافه فيتوقف وجوبه بعد تلك الشرائط الاربعة على أمر آخر ما ورائها.

و هذا التعريف ايضاً غير منعكس لعدم شموله لمثل الصلاة لتوقف وجوبها بعد تلك الشرائط الاربعة على الوقت ايضاً.

التعريف الثالث: هو ماذكره صاحب التقريرات وصاحب الكفاية: كل مقدمة لايتوقف عليها وجوب الواجب فالواجب مطلق بالنسبة اليها و كل مقدمة يتوقف عليها وجوب الواجب فالواجب مشروط بالنسبة اليها.[1]

الفرق بين الواجب المعلق عند صاحب الفصول و الواجب المشروط عند المشهور

الوجوب فى الواجب المشروط عند المشهور معلّق و مقيّد بالشئ كالحج بالنسبة الى الاستطاعة و اما الواجب المعلق عند صاحب الفصول فالواجب معلّق و مقيّد بالشئ

---

١. عناية الاصول، ج١.

كالحج بالنسبة الى موسمه. و اما الوجوب فعلىّ بعد حصول الاستطاعة و الواجب استقبالى.

الفرق بين الواجب المعلق عند صاحب الفصول و الواجب المشروط عند الشيخ الاعظم

كل واحد منهما قائل بان القيد قيد للواجب اى المادة و الفرق بينهما فى المعلق عليه فان المعلق عليه امرٌ غير مقدور للمكلف عند صاحب الفصول كالموسم للحج و المعلق عليه (الشرط) عند الشيخ (قدس سره) مطلق سواء كان مقدوراً كالاستطاعة أو غير مقدور كالوقت و لاجل هذا انكر الشيخ الواجب المعلق لأنه داخل فى الواجب المشروط و يكون حصّةً منه.

الفرق بين الواجب الاصلي و التبعي

قال المحقق القمى (قدس سره) : المراد من الواجب الاصلى ما يكون الواجب مقصوداً بالافادة من الكلام و المناط فى التبعية ان لايكون مقصوداً بالإفادة من الكلام و ان استفيد تبعاً كدلالة الآيتين﴿حمله و فصاله ثلاثون شهراً﴾[1] و ﴿والولدات يرضعن اولادهن حولين كاملين﴾[2]على أقل الحمل.

و صاحب الفصول فسّر كلاً من الاصلى و التبعى بمعنى آخر فقال: الواجب الاصلى: ما فهم وجوبه بخطاب مستقل اى غير لازم لخطاب آخر و ان كان وجوبه

---

۱. الأحقاف ۴۶: الآية۱۵.

۲. البقرة ۲: الآية۲۳۳.

تابعاً لوجوب غيره و التبعي: ما فهم وجوبه تبعاً لخطاب آخر و ان كان وجوبه مستقلاً كما فى المفاهيم.

و اما صاحب التقريرات [1] و صاحب الكفاية قد فسرا الاصلى و التبعى بمعنى ثالث: الواجب الاصلى ما تعلقت به ارادة مستقلة من جهة الالتفات اليه بما هو عليه مما يوجب طلبه. و الواجب التبعى هو: مالم تـتعلق به ارادة مستقلة لعدم الالتفات اليه بما يوجب ارادته كذلك و ان تعلقت به ارادة اجمالية تبعاً لارادة غيره كما فى الواجبات الغيرية الترشحية لا المنشأة بخطاب مستقل التى تعلقت بها ارادة مستقلة.

الفرق بين هذا التفسير و التفسيرين الأولين فى مقام الثبوت و الاثبات لان هذا التفسير يكون فى مقام الثبوت و الواقع اى بتعلق الارادة النفسانية المستقلة به و عدمه و بحسب التفسيرين الأولين يكون بلحاظ مقام الاثبات و الدلالة اى باعتبار كون الواجب مقصوداً للمتكلم من اللفظ و عدمه او باعتبار كونه مفهوما من خطاب مستقل و عدمه. ش

الفرق بين الواجب الفاعلي و الفعلي

الواجب الفاعلى ما لايحتاج فى امتثاله الى عمل خارجى بل يكفى فيه النيّة كالصوم و الواجب الفعلى يحتاج فى امتثاله الى عمل خارجى و لا يكفى فيه النيّة كالصلاة.

الفرق بين المفهوم و المعني

المفهوم: هو الصور الذهنية سواء وضع بازائها الفاظ ام لا؟

---

١. مطارح الانظار تقرير بحث الشيخ الانصارى (ﷺ) من ميرزا ابوالقاسم.

و المعنى: هو الصور الذهنية التى وضع بازائها الفاظ. و ذكر مولى عبدالله وجهاً آخر فى الفرق بينهما فى الحاشية: اعلم ان ما استفيد من اللفظ باعتبار انه فهم منه يسمّى مفهوماً و باعتبار انه قصد منه يسمّى معنى.

الفرق بين مفهوم الموافقة و المخالفة

الحكم المستفاد من الكلام ان كان موضوعه مذكورا فى الكلام فمنطوق و الّا فمفهوم و المفهوم ان كان مطابقا للمنطوق فى الايجاب و السلب فهو المفهوم الموافق و الّا فهو المفهوم المخالف و الاول كقوله تعالى: و لا تقل لهما افّ. و الثانى كقولهم: اذا بلغ الماء قدر كرّ لا ينجسه شىء على تقدير ان يكون لمثل هذه الجملة مفهوم.

الفرق بين الشبهة الموضوعية و الحكمية

الشك إمّا فى نفس التكليف و إمّا فى متعلق التكيف مع العلم بنفسه كما اذا علم وجوب شىء و شكّ بين تعلّقه بالظهر او الجمعة و الاول يسمّى بالشبهة الحكمية و الثانى يسمّى بالشبهة الموضوعية و منشأ الشك فى الأوّل إمّا عدم النصّ فى المسئلة، كمسألة شرب التتن، و إمّا ان يكون اجمال النصّ، كدوران الأمر فى قوله تعالى: ﴿حتّى يطهرن﴾، بين التشديد و التّخفيف مثلاً و إمّا ان يكون تعارض النصّين و منه الآية المذكورة بناء على تواتر القراءات.

و منشأ الشك فى الثانى اشتباهالأمور الخارجية كدوران الامر بين كونه خمراً أو خلاً مثلاً.

الفرق بين العام و المطلق

هما من المفاهيم الواضحة البديهية التى لا تحتاج الى التعريف الاّ لشرح اللفظ و تقريب المعنى الى الذهن كما يقال: العام هو اللفظ الشامل لجميع ما يصلح له نحو العلماء فيدل على افراده بالوضع.

و المطلق : مادل على معنى شائع فى جنسه. فيدل على افراده بمقدمات الحكمة كرقبة فى قوله: إن افطرت فى نهار الرمضان فاعتق رقبة. و الفرق الثانى بينهما: ان سراية الحكم الى جميع افراد المطلق انما تكون لاجل تساوى افراد الطبيعة فى صدقها عليها و اما سراية الحكم الى جميع افراد العام فهى مستفادة من اداة العموم بالدلالة اللفظية و هذا هو السر فى تقديم العام على المطلق فى مورد تعارضهما.

اقسام العام

انّ انقسام العام الى الاقسام الثلاثة انّما يكون باعتبار الحكم، لا بلحاظ نفس العام، نظير الوصف باعتبار المتعلق، و ذلك لأنّالعام فى جميع الاقسام بمعنى واحد، وهو شمول المفهوم لجميع ما يصلح لانّ ينطبق عليه، و من المعلوم انّ هذا المعنى موجود فى الثلاثة بوزان واحد من دون تفاوتٍ فى نفسه.

العام ينقسم الى ثلاثة اقسام:شمس ت

الاول: العموم الاستغراقى: و هو أن يكون الحكم شاملاً لكل فرد فرد، فيكون كل فرد وحده موضوعاً للحكم نحو اكرم كل عالم فيتعدد الامتثال بتعدد الافراد و يتحقق العصيان بترك كل فرد من افراده.

الثانی: العموم المجموعی: و هو ان يكون الحكم ثابتاً للمجموع بما هو مجموع فيكون المجموع موضوعاً واحداً كوجوب الايمان بالأئمة (عليهم السلام) فلايتحقق الأمتثال الاّ بالايمان بالجميع و العصيان يتحقق بعدم الايمان بأحدهم(عليهم السلام).

الثالث : العموم البدلی: و هو ان يكون الحكم لواحد من الافراد على البدل فاذا امتثل فی واحد سقط التكليف، نحو اعتق أيّة رقبة شئتَ. قال المحققالنائنی (قدس سره): و تسمية العموم البدلی بالعموم مع انّ العموم بمعنی الشمول و البدليّة تنافی الشمول لا تخلو عن مسامحة.[1]

هل يجوز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية أم لا؟

ربما نسب الى المشهور من العلماء الاقدمين القول بجواز التمسك بالعام فی الشبهة المصداقية، و لذا افتوا فی مثال اليد المشكوكة بالعادية و الامانية بالضمان.

و الحق عدم جواز التمسك بالعام فی الشبهة المصداقية فی المتصل و المنفصل معاً. لان المخصص لمّا كان حجة اقوی من العام فانه موجب لقصر حكم العام على باقی افراده، و رافع لحجية العام فی بعض مدلوله لعدم انعقاد ظهور للعام فی العموم بعد التخصيص بل لا ظهور للكلام الاّ فی الخصوص فاذا قال: « اكرم العلماء الاّ فسّاقهم فكانه قال: لاتكرم فساق العلماء . و حيث انّ عدم احراز فردية ما يحتمل انطباق الخاص عليه للعام مانع عن التمسك بالدليل ـ ای العام ـ فما لم يحرز كون المردّد فرداً للعام لم يجز التمسك به لإثبات حكمه لهذا المردد.

---

١. فوائد الاصول الجزء الثالث.

اقسام المطلق

الاطلاق هو الارسال يقال: اطلق الدابة اى ارسلها و ارخى عنانها فى مقابل تقييدها و الاصوليون ليس لهم اصطلاح خاص غير ما له من المعنى اللغوى و العرفى، و المطلق ينقسم الى الشمولى و البدلى من ناحية الحكم و ليس الاطلاق الشمولى مغايرا للأطلاق البدلى، بل الأطلاق فى الجميع بمعنى واحد و هو الارسال غايته انّ الحكم الوارد على النّكرة او الطبيعة تارة: يقتضى البدليّة كالنّكرة الواقعة فى سياق الاثبات نحو ان افطرت فى نهار الرمضان فاعتق رقبة و الحكم الوارد على الطبيعة بلحاظ صرف الوجود حيث انّ نتيجة البدلية فى المقام الامتثال و الاكتفاء بفرد واحد.

و تارة: يقتضى الشمول كالنّكرة او الطبيعة الواقعة فى حيّز النّفى، او الطبيعة الواقعة فى حيّز الأثبات بلحاظ مطلق الوجود نحو ما رايت رجلا و مارايت انسانا فى الدار مثلاً.

و ناقش الامام الخمينى(قدّس سرّه) فى هذا التقسيم بأن تقسيمهم الاطلاق الى الشمولى و البدلى غير صحيح، لان دلالة المطلق على الاطلاق ليس دلالة لفظية بل دلالة عقيلة بخلاف العام فان دلالته على العموم لفظية لا عقلية، فالعام يكون شموليا و بدلياً لا المطلق و اطلاقه[1]. و اذا كان هذا التقسيم باعتبار الحكم كما ذكرنا فلا محذور فيه.

الفرق بين الاطلاق البدلي و الشمولي

المطلق البدلى يدل على فرد لا على التعيين بمقدمات الحكمة نحو اعتق رقبة و المطلق الشمولى يدل على جميع افراده، بمعونة مقدمات الحكمة مثل احل الله البيع و فى

---

۱. تهذيب الاصول ج۱.

الغنم زكات. و بعبارت اخرى يكون مدلول المطلق البدلى صرف الوجود و يكون مدلول المطلق الشمولى مطلق الوجود.

مقدمات الحكمة

لما ثبت ان الالفاظ موضوعة لذات المعانى اى المعانى المبهمة لا للمعانى بما هى مطلقة اى ان الشياع و السريان كسائر الطوارى يكون خارجا عما و ضعت له فلابد فى الدلالة عليه من قرينة خاصة او قرينة عامة تجعل الكلام فى نفسه ظاهرا فى ارادة الاطلاق و هذه القرينة العامة انما تحصل اذا توفرت جملة مقدمات تسمّى مقدمات الحكمة و المراد منها كما ذكر صاحب الكفاية ثلاث مقدمات:

الاولى: كون المتكلم فى مقام بيان تمام المراد لا الاهمال او الاجمال.

الثانية: انتفاء ما يوجب التعيين اى عدم القرينة المعيّنة للمراد.

الثالثة: انتفاء القدر المتيقن فى مقام التخاطب. و المحقق النائنى (ﷺ) لم يرتضيه كما فى تقريراته[1] و هذا نصّ عبارته: فالحق انه ليس من المقدمات و أنّ وجود القدر المتيقن مطلقا لا يضرّ بالتمسك بالاطلاق. و اما تلميذه المحقق المظفر (ﷺ) ايّد كلام الآخوند و قال: الاقرب الى الصحة ما فى الكفاية. و اضاف بعض الاعاظم كالمحقق النائنى (ﷺ) و غيره مقدمة رابعة بل نسب الى المشهور.

الرابعة: امكان الاطلاق و التقييد بان يكون متعلق الحكم او موضوعه قبل فرض تعلق الحكم به قابلا للانقسام فلو لم يكن قابلا للقسمة الا بعد فرض تعلق الحكم به كما فى باب قصد القربه فانه يستحيل فيه التقييد، فيستحيل فيه الاطلاق و كانقسام المكلف الى العالم و الجاهل بالحكم يستحيل فيه الا طلاق كما يستحيل فيه التقييد.

---

١. اجود التقريرات ج١.

الخامسة: عدم الانصراف كما قيل إنّ انصراف الذهن من اللفظ الى بعض مصاديق معناه او بعض اصنافه يمنع التمسك بالاطلاق.

و الحق ان هذه المقدمة ليست مقدمة مستقلة، بل ترجع الى المقدمة الثانية، اذا كان انصراف الذهن ناشئاً من ظهور اللفظ فى المقيد و اذا كان ناشئاً من سبب خارجى، كغلبة وجود الفرد المنصرف اليه او تعارف الممارسة الخارجية له، فلا يمنع من التمسك باصالة الاطلاق.

المراد من الشبهة غير المحصورة

فاذا اتضحت الشبهة غير المحصورة فتعرف الشبهة المحصورة من باب المقابلة و ذكر العلماء و الاعاظم (قدس الله اسرارهم) لتعريفها اقوالاً كثيرةً و نكتفى بذكر ما هو العمدة منها:

۱ـ ان غير المحصورة ما يعسر عدّه

۲ـ ما ذكره الشيخ الاعظم (ﺘﺘﺘ) من ان الشبهة غير المحصورة ما كان احتمال التكليف فى كل واحد من الاطراف موهوماً لكثرة الاطراف

۳ـ ان الشبهة غير المحصورة ما يعسر موافقتها القطعية

۴ـ ان الميزان فى كون الشبهة غير محصورة هو الصدق العرفى، فما صدق عليه عرفا انه غير محصور يترتب عليه حكمه و يختلف ذلك باختلاف الموارد.ش

۵ـ ما اختار المحقق النائنى(ﺘﺘﺘ) من ان الميزان فى كون الشبهة غير المحصورة عدم تمكن المكلف عادة من المخالفة القطعية بارتكاب جميع الاطراف.

و اورد الامام الخوئى(ﺘﺘﺘ) على جميع الوجوه و استنتج: فتحصل انه لم يظهر لنا معنى محصلا مضبوطاً للشبهة غير المحصورة حتى نتكلم فى حكمها.

تش فلا فرق فى تنجيز العلم الاجمالى بين كثرة الاطراف و قلتها. نعم ربما تكون كثرة م ش الاطراف ملازمة لطرو بعض العناوين المانعة عن تنجيز العلم الاجمالى، كالعسر و الحرج و الخروج عن محل الابتلاء و نحو ذلك.

الفرق بين الطلب و الارادة

انّ كلا من الطلب و الارادة على قسمين:

الاول: الطلب الحقيقى و الارادة الحقيقية اى الصفة النفسانية القائمة بالنفس التى يحمل عليها الطلب و الارادة بالحمل الشايع الصناعى

الثانى: الطلب الانشائى و الارادة الانشائية اى المنشأ بالصيغة الذى لا يحمل عليه الطلب و الارادة بهذا الحمل مطلقا بل يحمل عليه مقيّداً بالانشائى

أن المحقق الخراسانى (قدّس سرّه) قائل باتحاد الارادة الحقيقية مع الطلب الحقيقى و اتحاد الارادة الانشائية مع الطلب الانشائى و هذا نصّ عبارته فى الكفاية:

فاعلم ان الحق كما عليه اهله، وفاقاً للمعتزلة، و خلافا للاشاعرة هو اتحاد الطلب و الارادة بمعنى ان لفظيها موضوعان بازاء مفهوم واحد، و ما بازاء احدهما فى الخارج يكون بازاء الآخر، و الطلب المنشأ بلفظه او بغيره عين الارادة الانشائية. و بالجملة هما متحدان مفهوماً و انشاءاً و خارجاً الخ.

و اختلاف الطلب و الارادة فى انصراف الاول الى الانشائى و انصراف الثانى الى الحقيقى.

و اورد على ما افاده المحقق الخراسانى من اتحاد الطلب و الارادة السيدنا الخوئى(قدّس سرّه) بان الارادة، بواقعها الموضوعى من الصفات النفسانية، و من مقولة الكيف القائم بالنفس و اما الطلب من الافعال الاختيارية الصادرة عن الانسان بالارادة و

الاختيار، حيث أنه عبارة عن التصدى نحو تحصيل شيء فى الخارج. و من هنا لا يقال طالب الضالة، او طالب العلم الّا لمن تصدى خارجا لتحصيلهما، و اما من اشتاق اليهما فحسب و اراد فلا يصدق عليه ذلك، و لذا لا يقال طالب المال او طالب الدنيا لمن اشتاق و ارادهما فى افق النفس، ما لم يظهر فى الخارج بقول او فعل.

و افاد آية الله العظمى البروجردى (ﷺ) فى مقام الفرق بينهما بأنّ الارادة صفة قائمة بالنفس و الطلب بمعنى البعث و التحريك سواء كان قوليّاً او فعليّاً فالطلب مبرزٌ و مظهرٌ للارادة لا أنّه عينها.[1]

الفرق بين الوجوه و الاقوال

الوجوه لا يستلزم القائل و الاقوال يستلزم القائل. اذا كان فى المسئلة اقوال لا يمكن ان لا يكون لها قائل و لكن يمكن ان يكون فى المسئلة وجوه و لم يلتزم بها احد.

اقسام الضد

قد يطلق الضد و يراد منه الترك و يسمّى بالضد العام نحو صلّ اى لا تترك الصلاة.

و قد يراد منه احد الاضداد الخاصة بعينه و يسمّى بالضد الخاص نحو صلّ اى لا تأكل مثلاً

و ثالثة يراد منه احد الاضداد الوجودية لا بعينه كالاكل و الشرب و النوم للصلاة.

---

١. سيرى كامل در اصول فقه ج٣.

المراد من التقابل بين المطلق و المقيد

اذا كان الاطلاق مأخوذا فى الموضوع له كما نسب ذلك الى المشهور، فيكون التقابل من قبيل تقابل التضاد، لأنّ كلا منهما على ذلك امر وجودى يمتنع اجتماعه مع الاخر فى موضوع واحد و اذا كان الاطلاق خارجا عن الموضوع له كما ذهب اليه سلطان العلماء و من تبعه من المحققين المتأخرين (ﷺ) فلا محالة يكون الاطلاق امراً عدمياً اى عدم التقييد فيما من شأنه التقييد، فيكون التقابل بينهما من باب تقابل العدم و الملكة و اذا استحالت الملكة استحال عدمها بما هو عدم ملكة.

و الحق ما ذهب اليه سلطان العلماء بل قيل ان نسبة القول الاول الى المشهور مشكوك فيها، لانّ المراد من العدم عدم الخاص اعنى به العدم الذى اخذ معه قابلية موصوفه للاتصاف بوجود ما اضيف اليه العدم كالعمى بالاضافة الى الحيوان .

و اما الامام الخوئى(ﷺ) فقد فصّل بين مقامى الاثبات و الثبوت و هذا نصّ تقريراته:

اما فى مقام الاثبات فلا ينبغى الشك فى انّ التقابل بينهما من تقابل العدم و الملكة و ذلك لان الاطلاق فى هذا المقام عبارة عن عدم التقييد بالاضافة الى ما هو قابل له و هذا بخلاف التقييد ، فانه امر وجودى و عبارة عن خصوصية زائدة فى الموضوع أو المتعلق.

و اما فى مقام الثبوت فالصحيح، ان المقابلة بينهما مقابلة الضدين لا العدم و الملكة و ذلك لان الاطلاق فى هذالمقام عبارة عن رفض القيود و الخصوصيات و لحاظ عدم دخل شئ منها فى الموضوع أو المتعلق، و التقييد عبارة عن لحاظ دخل خصوصية

من الخصوصيات فى الموضوع أو المتعلق و من الطبيعى ان كل من الاطلاق و التقييد بهذالمعنى امر وجودى.[۱]

المراد من الترتب

اذا قدّم المكلف فعل المهم العبادى على الاهم (كتقديم المندوب على الواجب و تقديم الواجب الموسع على المضيق و تقديم الواجب التخييرى على التعيينى) فاذا قلنا بالنهى عن الضد و ان النهى يقتضى الفساد، أو قلنا بتوقف صحة العبادة على الامر بها كما هو المعروف عن الشيخ صاحب الجواهر(ﷺ) (وان كان الحق خلافه)[۲]فان اعماله هذه كلها باطلة و لايستحق عليها ثواباً.

تصدى جماعة من الاعلام كالمحقق الثانى، و كاشف الغطاء و سيد الاساطين الميرزا الكبير الشيرازى و الميرزا النائينى (ﷺ) وغيرهم خلافاً لجماعة آخرين كشيخنا الاعظم (ﷺ) وجمع ممّن تأخر عنه بتصحيح العبادة فى المهم بنحو الترتب بانه لا مانع عقلاً من ان يكون الامر بالمهم فعليّاً عند عصيان الامر بالاهم لان اطلاق الامر بالاهم باقٍ على حاله و الامر بالمهمّ يقيّد بصورة عصيان الاهم و تركه. فيرجع النزاع فى الترتب الى انّ تقييد المهم بذلك مع بقاء اطلاق الاهم هل يوجب رفع غائلة التمانع و المطاردة، و التكليف بالمحال و خروج الأمر بالضدين عن العرضيّة الى الطوليّة ام لا؟فالقائلون بالترتب يقولون: الامر بالضد المهم مترتب على عصيان الامر بالاهم و متأخر عنه، و فى طوله لا فى عرضه.

---

۱. المحاضرات.

۲. لانه يكفى فى عبادية العبادة اتيان الفعل مضافاً الى المولى.

المحقق الخراسانی(قدس سره) قائل باستحالة الترتب حتی لو کان الامر بالمهم فی طول الامر بالاهم لان ما هو ملاك استحالة طلب الضدين فی عرض واحد آت فی طلبهما فی هذه الصورة ايضاً فی مرحلة المتأخرة ای اتيان الصلاة مع عصيان الإزالة و فی هذه المرتبة لم‌يسقط الامر بالاهم بل هو باق بحاله فيلزماجتماع الضدين فی مرتبة واحدة كما افاد بعض الاعاظم.

و لكن هذه الدعوى عند القائل بالترتب غير تام لان المحال هو الجمع بين الضدين(بان يكون مطلوب المولى الجمع بينهما فی آن واحد) لا الامر بهما فی آن واحد و ان لم يستلزم الجمع بينهما.

و قال المحقق الاصفهانی(قدس سره) فی امكان الترتب ما هذا نصّ عبارته: و التحقيق الحقيق بالتصديق فی تجويز الترتب هو: ان الأمر بالاضافة الى متعلقه من قبيل المقتضی بالاضافة الى مقتضاه، فاذا كان المقتضيان المتنافيان فی التأثير لا على تقدير، و الغرض من كل منهما فعلية مقتضاه عند انقياد المكلّف له، فلا محالة يستحيل تأثير هما و فعلية مقتضا هما و ان كان المكلّف فی كمال الانقياد.

و اذا كان المقتضيان مترتّبين ـ بأن كان احد المقتضيين لا اقتضاء له الّا عند عدم تأثير الآخر ـ فلا مانع من فعلية مقتضى الأمر المترتّب، و حيث إن فعلية أصل اقتضاء المترتب منوطة بعدم تأثير المترتّب عليه، فلا محالة يستحيل ما نعيته عن تأثير الأمر المترتب عليه. اذما كان اقتضاؤه منوطاً بعدم فعلية مقتضى سبب من الاسباب يستحيل ان يزاحمه فی التأثير، و لا مزاحمة بين المقتضيين الّا من حيث التأثير، و الّا فذوات المقتضيات بما هی لا تزاحم بينها.[1]

---

۱. نهاية الدراية، ج۲، ص۲۲۱.

كلام الشيخ الاعظم (ﷺ) فى تقريراته[1] و فوائد الاصول متناقض كما ذكر المحقق النائينى (ﷺ) و هذا نصّ عبارة تقريراته:

و من الغريب: ما صدر عن الشيخ (ﷺ) حيث انّه فى الضّدين الّذين يكون احدهما اهمّ ينكر الترتّب غاية الانكار و لكن فى مبحث التعادل و التراجيح التزم بالترتب من الجانبين عند التّساوى و فقد المرجّح، حيث قال فى ذلك المقام، فى ذيل قوله: « فنقول و بالله المستعان قد يقال بل قيل: ان الاصل فى المتعارضين عدم حجيّة احدهما » ما لفظه: لكن لمّا كان امتثال التكليف بالعمل بكلّ منهما كسائر التكاليف الشرعية و العرفية مشروطا بالقدرة، و المفروض انّ كلا منهما مقدور فى حال ترك الآخر و غير مقدور مع ايجاد الآخر، يجوز تركه و لا يعاقب عليه، فوجوب الأخذ باحدهما نتيجة ادلّة وجوب الأمتثال و العمل بكلّ منهما بعد تقييد وجوب الأمتثال بالقدرة. و هذا ممّا يحكم به بديهة العقل، كما فى كلّ واجبين اجتمعا على المكلف و لا مانع من تعيين كل منهما على المكلف بمقتضى دليله الّا تعيين الآخر عليه كذلك[2] و هذا كما ترى صريح فى انّ التخيير فى الواجبين المتزاحمين انما هو من نتيجة اشتراط كلّ منهما بالقدرة عليه و تحقق القدرة فى حال ترك الآخر، فيجب كل منهما عند ترك الآخر فيلزم التّرتّب من الجانبينمع انه (ﷺ) انكره من جانب واحد و ليت شعرى انّ ضمّ ترتب الى ترتب آخر كيف يوجب تصحيحه.[3]

---

۱. مطارح الانظار من مباحث مقدمة الواجب

۲. فرائد الاصول، مباحث التعادل و التراجيح.

۳. فوائد الاصول، ج۲.

اقسام الترتب

أنّ ترتب احد الخطا بين على الآخر يتصور على وجوه:

الاول: ترتّبه على عدم موضوع الخطاب الآخر، كترتب خطاب التيمم على فقدان الماء او عدم التمكن من استعماله.

الثانى: ترتّبه على عدم فعلية الآخر، كترتب وجوب الخمس فى الربح على عدم فعلية خطاب أداء الدين خصوصاً اذا كان للمؤنة ـ فانّ خطابه اذا صار فعليّاً ارتفع به موضوع وجوب الخمس ـ و هو فاضل المؤنة ـ فوجوب الخمس منوط بعدم فعلية خطاب أداء الدين، لان فعليته بنفسها رافعة لفاضل المؤنة.

الثالث: ترتبه على عدم امتثال الخطاب الآخر لا على عدم فعليته، بأن كان امتثال احدهما رافعاً لموضوع الخطاب الآخر كالدين السابق على عام الربح فانّ نفس الخطاب بأدائه لا يرفع فاضل المؤنة الذى هو موضوع وجوب الخمس بل الرافع له هو: امتثاله بصرف الربح فى ادائه، فيتوقف موضوع وجوب الخمس على عصيان خطاب الاداء، فيجتمع خطابان فعليّان بادائه، و باخراج خمس الربح.

الرابع: ترتب احد الخطا بين على عصيان الخطاب الآخر ـ مع بقاء موضوعه و ملاكه ـ اذا امتثل الخطاب الاوّل، كترتب وجوب الصلاة على عصيان خطاب الازالة مع بقاء موضوعها، و ملاكها اذا امتثل خطاب الازالة.

و هذا الوجه الرابع هو الترتب المبحوث عنه فى المقام و الثلاثة المقدمة اجنبية عنه لعدم اجتماع الخطا بين الفعليين فى هذه الوجوه الثلاثة.

الفرق بين التخصيص و التخصص

التخصيص : هو اخراج بعض الافراد عن تحت الحكم مع حفظ فرديته و مصداقيته و بعبارت الاخرى : اخراج بعض افراد الموضوع عن الحكم من دون تصرف لا فى عقد الوضع و لا فى عقد الحمل كما اذا قال اكرم العلماء ثم قال لاتكرم العالم الفاسق.

و التخصّص: هو خروج بعض الافراد عن تحت الدليل موضوعاً. و بعبارت اخرى: خروج موضوع احد الدليلين عن موضوع الآخر بالوجدان كخروج الجهال عن تحت قوله: اكرم العلماء.

الفرق بين التخصيص و النسخ

ان التخصيص و النسخ و ان اشتركا من جهة ان كل واحد منهما قد يوجب تخصيص الحكم ببعض ما تناوله اللفظ لغة غير انهما يفترقان من وجوه:

الاول: ان التخصيص يبيّن ان ماخرج عن العموم لم يكن المتكلم قد اراد بلفظه الدالة عليه بخلاف النسخ.

الثانى: ان النسخ لايكون فى نفس الامر الاّ بخطاب من الشارع بخلاف التخصيص فانه يجوز بالادلّة العقلية و السمعيّة.

الثالث: ان الناسخ لابد ان يكون متراخياً عن المنسوخ بخلاف المخصص فانه يجوز ان يكون متقدماً أو متأخراً.

الرابع: ان التخصيص لايخرج العام عن الاحتجاج به مطلقا فى مستقبل الزمان فانه يبقى معمولا به فيما عدا صورة التخصيص بخلاف النسخ فانه قد يخرج الدليل المنسوخ حكمه عن العمل به فى مستقبل الزمان بالكلية.

الخامس: ان يجوز نسخ شريعة بشريعة ولايجوز تخصيص شريعة بالاخرى.

الفرق بين النسخ و البداء

النسخ بيان اجل الحكم و انتهاء امده بمعنى اقتضت الحكمة اخفاء أمد الحكم فى بدو الأمر مع انه بحسب الواقع له امد و غاية و من المعلوم ان اخفاء امد الحكم ليس بكذب و لاشبه كذب.

البداء فى التكوينيات: ابداء ما اخفاه فى بدو الأمر فهو تعالى يخبر عن وقوع امر معلق على امر غير واقع أو على عدم أمر واقع كما اذا اخبر عن موت شخص معلق موته على عدم التصدق و قد اخفى التعليق عليه حين الاخبار و لم‌يبيّن انه يتصدق ولا يموت و ذلك لحكمة مقتضية كالتنبيه على خواص الصدقة و شدة تأثيرها فى دفع البلاء و نحو ذلك من المصالح.

ثمّ انّ البداء الذى تقول به الشيعة الامامية انّما يقع فى القضاء غير المحتوم، اما المحتوم منه فلايتخلف و لابد من ان تتعلق المشيئة بما تعلق به القضاء ، و توضيح ذلك ان القضاء على ثلاثة اقسام:

الأول قضاء الله الذى لم يطلع عليه احداً من خلقه و العلم المخزون الذى استأثر به لنفسه، و لاريب فى أنّ البداء لايقع فى هذا القسم.

الثانى: قضاء الله الذى اخبر نبيّه و ملائكته بأنّه سيقع حتماً، و لاريب فى أنّ هذا القسم ايضاً لايقع فيه البداء.

الثالث : قضاء الله الذى اخبر نبيّه و ملائكته بوقوعه فى الخارج الاّ ان موقوفاً على ان لاتتعلّق مشيئة الله بخلافه، و هذا القسم هو الذى يقع فيه البداء «يَمْحُوْ اللهُ مايَشَاءُ وَ يُثْبِتُ وَعِندَهُ أُمُّ الكِتَاب».

إنّ النسخ و ان كان رفعاً للاستمرار الذى اقتضاه اطلاق دليل الحكم فى مقام الاثبات ، لكنه فى الحقيقة دفع الحكم ثبوتاً، لعدم المقتضى للاستمراره، اذ مع وجود المقتضى له لم يكن وجه لرفعه، فالناسخ كاشف عن عدم المقتضى لبقاء الحكم و دوامه.

فربما يلهم النبى(ﷺ) أو يوحى اليه ان يظهر اصل تشريع الحكم أو استمراره مع اطلاعه على انّه ينسخ فى المستقبل ، أو عدم اطّلاعه على ذلك ، لعدم احاطته بتمام ماجرى فى علمه تعالى، لكونه (ﷺ) ممكن الوجود، المستحيل ان يحيط بواجب الوجود ، و من المعلوم انّ علمه تعالى عين ذاته ، فيمتنع احاطته(ﷺ) بعلمه تعالى ايضاً، فبرهان امتناع احاطته (ﷺ) بذات البارى تعالى برهانٌ على امتناع احاطته بعلمه ايضاً.

الفرق بين التخصيص و الحكومة

ان التخصيص كما ذكرنا عبارة عن اخراج بعض افراد الموضوع عن الحكم من دون تصرّف لا فى عقد الوضع و لا فى عقد الحمل. بأن لايكون احد الدليلين ناظراً لفظاً الى حال الآخر و شارحاً له.

و اما الحكومة: فهى ما اذا كان احد الدليلين ناظراً الى الدليل الآخر و شارحاً له بحيث لو لادليل المحكوم لكان دليل الحاكم لغواً، لا فرق فى تصرف الحاكم فى المحكوم بين أن يكون بنحو التضييق و التخصيص كما اذا قال: اكرم العلماء ثم قال: لا وجوب لاكرام العالم الفاسق أو بنحو التوسعة و التعميم كما اذا قال: لاتجالس الفقراء ثم قال: ليس الفقير من لا مال له بل الفقير من لا دين له فالاول يسمّى حكومة مخصّصة والثانى يسمّى حكومة معمّمة و ينبغى تسمية الثالث بالحكومة المغيّرة و قال صاحب عناية الاصول[1]لم أر من تعرّضها ـ القسم الثالث ـ الى الآن.

فالفرق بين الحكومة و التخصيص بعد اشتراكهما فى عدم ارتفاع الموضوع و جداناً ان الدليل الحاكم يوجب التصرف فى عقد الوضع أو فى عقد الحمل فيترتب عليه رفع الحكم و هذا بخلاف التخصيص فانه يوجب ارتفاع الحكم عن الموضوع من دون تصرّف اصلاً.

اقسام الحكومة

الاول : الدليل الحاكم قد يكون ناظراً الى عقد الوضع كقوله(عليه السلام) « لاربا بين الوالد و الولد» فانه شارح للدليل الدال على حرمة الربا، اذ لو لم يرد دليل على حرمة الربا لكان الحكم بعدم الربا بين الوالد و الولد لغواً و ناظر الى ان المراد من دليل الحرمة غير الربا بين الوالد و الولد، فيكون نافياً للحكم بلسان نفى الموضوع.

الثانى: و قديكون ناظراً الى عقد الحكم كما فى قوله(عليه السلام) «لاضر و لاضرار فى الاسلام» و قوله تعالى :﴿ما جعل عليكم فى الدين من حرج ﴾و غيرهما من ادلّة نفى

---

۱. شرح الكفاية لآية الله السيد فيروز آبادى.

الاحكام الضررية و الحرجية فانها حاكمة على الادلّة المثبتة للتكاليف بعمومها حتى فى موارد الضرر و الحرج و شارحة لها بأن المراد ثبوت هذه التكاليف فى غير موارد الضرر و الحرج.

الثالث: ان يكون احد الدليلين رافعاً لموضوع الحكم فى الدليل الآخر ـ و إن لم يكن بمدلوله اللفظى شارحاً له ـ كحكومة الامارات على الاصول الشرعية: من البرائة و الاستصحاب و قاعدة الفراغ و غيرها من الاصول الجارية فى الشبهات الحكمية أو الموضوعية، فان ادلّة الامارات لاتكون ناظرة الى الادلة الاصول و شارحة لها، بحيث لو لم تكون الاصول مجعولة لكان جعل الامارات لغواً و لكن الامارة تكون موجبة لارتفاع موضوع الاصل بالتعبد الشرعى و لاتنافى بينهما ليدخل فى التعارض.

الفرق بين التخصّص و الورود

كلا من الورود و التّخصّص خروج الشئ بالدليل عن موضوع دليل آخر خروجاً حقيقياً و لكن الفرق ان الخروج فى التخصص خروج بالتكوين بلا عناية التعبد من الشارع كخروج الجاهل عن موضوع دليل « اكرم العلماء» و اما فى الورود فان الخروج من الموضوع بنفس التعبد من الشارع كما فى موارد قيام الدليل الشرعى بالنسبة الى الاصول العقلية: كالبرائة و الاشتغال و التخيير، فان موضوع حكم العقل فيها: عدم البيان و احتمال الضرر و التحيّر فى مقام العمل و بعد قيام الحجة الشرعية لايبقى عدم البيان و احتمال الضرر و التحيّر. فالتخصص خروج الشئ موضوعاً بالوجدان و الورود خروج الشئ موضوعاً بالتعبد.

المراد من التعارض

التعارض هو تنافى الدليلين أو الادلة بحسب الدلالة و مقام الاثبات على وجه التناقض أو التضاد حقيقة أو عرضاً.[١]

و قال بعض الاعاظم(ﷺ) التعارض لغة: من العرض و هو ذو معان عديدة و الظاهر ان المعنى الملحوظ من بينها فى هذه الصناعة هو العرض بمعنى جعل الشئ حذاء الشئ الآخر و فى قباله و اصطلاحاً ان التعارض: هو التنافى بين المدلولين ذاتاً بلحاظ مرحلة الفعلية المجعولة التى هى مرحلة متأخرة عن المرحلة التى يتعرض لها الدليل.[٢]

لقد نسب الشيخ الانصارى(ﷺ) الى المشهور تعريف التعارض بأنه: تنافى مدلى الدليلين على وجه التناقض أو التضاد. و الاول : كما اذا دل احدهما على وجوب شئ و الآخر على عدم وجوبه و الثانى : كما اذا دل احدهما على وجوب شئ و الآخر على حرمته.

المراد من التزاحم

التزاحم قد يطلق على تزاحم الملاكات كما اذا كان فى فعلٍ جهة مصلحة تقتضى ايجابه و جهة مفسدة تقتضى تحريمه و الأمر فى هذا التزاحم بيد المولى و ليس للعبد الاّ الامتثال و حيث انه ليس للمكلف دخل فى هذا التزاحم فلاتترتب عليه ثمرة فهو خارج عن محل البحث و قديطلق التزاحم على تزاحم الاحكام فى مقام الامتثال بان توجه الى المكلف تكليفان: يكون امتثال أحدهما متوقفاً على مخالفة الآخر لعجزه عن امتثال

---

١. كفاية الاصول،ج٢.

٢.تعارض الادلة الشرعية من تقريرات الشهيد الصدر.

كليهما كما اذا توقف انقاذ الغريق على التصرف فى الارض المغصوبة أو كان هناك غريقان لايقدر المكلف الأعلى انقاذ احدهما . و هذا التزاحم هو المقصود بالبحث هنا.[1]

الفرق بين التعارض و التزاحم

ان الميزان فى تعارض الدليلين تكاذ بهما و تنافيهما فى مقام الجعل و التشريع مع قطع النظر عن مرحلة الفعلية بأن يستحيل جعلهما و تشريعهما لاستلزامه التعبد بالضدين أو النقضين فى مورد واحد و التنافى بين المتزاحمين انما هو فى مقام الفعلية و الامتثال لعجز المكلف عن امتثال كلا التكليفين فى زمان واحد حيث ان له قدرة واحدة فاما ان يعملها فى هذا أو يعملها فى ذاك كما ذكرنا.

و بعبارة اخرى: ثبوت مدلول احد الدليلين فى باب التعارض يوجب انتفاء مدلول الآخر فى مقام الجعل بخلاف التزاحم فان ثبوت احدهما يوجب انتفاء موضوع الآخر. و الفرق الثانى بينهما على بعض المبانى: ان المصلحة و الملاك فى باب التعارض فى احد الدليلين و اما فى باب التزاحم فى كليهما.

الفرق بين التّنافي و التّعارض

التّنافى كالتعارض على وزن « التفاعل» من النفى ، و النفى فى اللغة هو الطرد و الدفع، و هذا المعنى هو المقصود فى باب التعارض، لأنّ كلّ واحد من المدلولين ينفى الآخر و لوبالدلالة الالتزامية الشرعية، لأنّ كل واحد من الدليلين يطرد الآخر و يزاحمه فى حجّيته الفعلية.

١.مصباح الاصول، ج٣.

لكن التعارض اخص من التنافى، لأنّ التنافى ـ وهو عدم الاجتماع فى الوجود ـ بالذات يتحقق فى المدلولين المتمانعين كالوجوب و الحرمة، أو الوجوب و عدمه ، و لايصدق التعارض على هذا التمانع، فلا يوصف الوجوب و الحرمة بأنهما متعارضان و ان وُصفا بأنّهما متنافيان، بل يوصف مادلّ على الوجوب و مادلّ على الحرمة بالمعارضة ، فيقال: « تَعَارَضَ الخبران» و لايقال : « تعارض الحكمان» فالتعارض من أوصاف الدالّ ـ بما هو دالّ ـ بالذات لا بالعرض.

المرجحات في باب التعارض

ان المستفاد من الاخبار ان المرجحات المنصوصة ثلاثة:

الاول: الشهرة اى الشهرة فى الرواية فان اجماع المحققين قائم على الترجيح بها و قد دلت عليه مقبولة عمر بن حنظلة (فان المجمع عليه لاريب فيه) و المقصود من المجمع عليه المشهور بدليل فهم السائل ذلك اذ عقبه بالسؤال: فان كان الخبران عنكما مشهورين.

و قال الامام الخوئى (قدس سره): ان المراد من المجمع عليه الخبر الذى اجمع الاصحاب على صدوره من المعصومين (عليهم السلام) فالمراد به الخبر المعلوم صدوره من المعصوم (عليه السلام) فلاتكون الشهرة من المرجحات.

الثانى: موافقة الكتاب و السنة.

الثالث: مخالفة العامة.

و اضاف بعض العلماء على هذه المرجحات الثلاثة الترجيح بالاحدث تاريخاً و الترجيح بصفات الراوى.

و المرجحات المذكورة ترجع الى ثلاث نواح: موافقة المشهور و صفات الراوى من المرجحات الصدورى و مخالفة العامة من المرجحات الجهتى و موافقة الكتاب و السنة من المرجحات المضمونى.

المرجحات في باب التزاحم

ان المرجحات فى باب التزاحم تنتهى كلها الى أهمّيّة احد الحكمين عند الشارع فالاهم عنده هو الارجح فى التقديم و لما كانت الاهمّيّة تختلف جهتها و منشأها فلابد من بيان تلك الجهات:

الاولى: ان يكون أحد الواجبين لا بدل له مع كون الواجب الآخر المزاحم له البدل فما لابدل له يقدم على الآخر.

الثانية: ان يكون احد الواجبين مضيّقاً أو فوريّاً و الآخر يكون موسّعاً فيقدم الاول على الثانى لاهميته عليه.

الثالثة: ان يكون احد الواجبين صاحب الوقت المختص (كالصلاة اليومية فى آخر وقتها) دونه الآخر (كالصلاة الآيات فى ضيق وقتها).

الرابعة كون احد الواجبين غير مشروط بالقدرة شرعاً (كحفظ النفس المحترمة من الهلاك) فيقدم على واجب مشروط بها شرعاً.

المراد من القدرة الشرعية مايكون ملاكه متوقفاً على القدرة ففى صورة العجز ليس له ملاك اصلاً كالوضوء بخلاف حفظ النفس المحترمة فان ملاكه غير متوقف على القدرة[1] و قيل المراد من القدرة الشرعية هى القدرة المأخوذة فى لسان الدليل شرطاً للوجوب كالحج المشروط وجوبه بالاستطاعة.[2]

۱.مصباح الاصول، ج۲.

۲.اصول الفقه، ج۲..

الخامسة : كون احد الواجبين سابقاً على الآخر من حيث الزمان كما اذا نذر احد صوم يوم الخميس و يوم الجمعة.

السادسة:احد الواجبين اولى من الآخر عند الشارع من غير تلك الجهات المتقدمة.

و الاولية تعرف اما من الادلة و اما من مناسبة الحكم للموضوع و اما من معرفة ملاكات الاحكام بتوسط الادلّة السمعية، كحقوق الناس و الدماء و الفروج و اركان العبادة.

لحن الخطاب و فحو الخطاب و دليل الخطاب

و يعبّر عن مفهوم الموافقة بلحن الخطاب و دليل الخطاب و يعبّر عن مفهوم المخالفة بفحوى الخطاب: توضيح ذلك: اذا قلت لايجب اكرام فسّاق العلماء مثلاً يستفاد منه ثلاثة امور:

احدها:عدم وجوب اكرام فساقهم و يقال له المنطوق لان موضوع الحكمقدنطق به.

ثانيها: وجوب اكرام عدول العلماء و يقال له مفهوم المخالفة لانه مخالف لحكم المنطوق و يقال له دليل الخطاب ايضاً لانه مدلول الخطاب.

ثالثها: عدم وجوب اكرام فسّاق الجهال و يقال له مفهوم الموافقة لان الحكم المذكور موافق لحكم غير المذكور ويقال له فحوى الخطاب ايضاً لان الفحوى ما يفهم من الكلام بسبيل القطع و يقال له لحن الخطاب ايضاً لان اللحن هو صرف الكلام عن طريقه الذى يجرى عليه كصرف الكلام من التصريح الى التلويح و التعريض كالمقام.[1] و ذكر المحقق المظفر (ﰄ) : ان لحن الخطاب هو ان تدل قرينة عقلية على حذف لفظ نحو (اسئل القرية).

١.معالم الاصول وشرحه من الاستاذ الاعتمادى.

الفرق بين المبادي التصورية و التصديقية

المبادی علی قسمین المبادی التصورية: كتصور الموضوع و تصور اجزاء الموضوع و تصور جزئيات الموضوع.

المبادی التصديقية: ما يعبّر عنها بمقدمات الاستدلال و بعبارت اخری المبادی التصورية: هی التی توجب معرفة الموضوع أو المحمول و امّا المبادی التصديقية فهی: الادلة توجب التصديق بثبوت المحمولات لموضوعاتها.

و قال بعض الحكماء : المبادی التصورية هی الحدود و الرسوم و التصديقية هی القضايا المؤلّفة منها الأقيسة و غيرها (من الاستقراء و التمثيل).[1]

اقسام الدلالة : من الاقتضاء و التنبيه و الاشارة

۱ـ دلالة الاقتضاء : هی ان تكون الدلالة مقصودة للمتكلم بحسب العرف، و يتوقف صدق الكلام أو صحته عقلا أو شرعاً أو لغةً أو عادةً عليها. الامثلة بالترتيب: لاضرر و لاضرار فی الاسلام، و اسأل القرية، اعتق عبدك عنّی علی الف و نحن بما عندنا و انت بما عندك راض والرأی مختلف.

۲ـ دلالة التنبيه: وهی ان تكون الدلالة مقصودة للمتكلم بحسب العرف من غير ان يتوقف صدق الكلام أو صحته عليها. كذكر الشئ و ارادة لازمه العقلی أو العرفی.

۳ـ دلالة الاشارة: وهی الا تكون الدلالة مقصودة بالقصد الاستعمالی بحسب العرف، لكن مدلولها لازم لمدلول كلام لزوماً غير بيّن أو لزوماً بيّناًبالمعنی الاعم سواء استنبط المدلول من كلام واحد أم من كلامين. كدلالة الآيتين علی اقلّ الحمل و هما

۱.شرح المنظومه ـ قسم المنطق ـ لآية الله حسن زاده الآملی.

آية: ﴿وحمله و فصاله ثلاثون شهراً﴾[1] و آية﴿و الوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين﴾[2] و بعبارت اخرى: الدلالة اما ان يكون مقصودة للمتكلم أو لا و الثانى هو دلالة الاشارة و الاول اما لايتوقف عليه صدق الكلام و لاصحته فهو دلالة التنبيه و الايماء أو يتوقف عليه صدق الكلام فقط أو صحته عقلاً أو صحته شرعاً فظهر ان دلالة الاشارة و التنبيه و الاقتضاء كلها من اقسام الدلالة الالتزامية.

الفرق بين المعني و المفهوم و المدلول

انّ ما استفيد من اللفظ باعتبار انه فهم منه يسمّى مفهوماً و باعتبار انه قصد منه يسمّى معنى و باعتبار ان اللفظ دال يسمّى مدلولاً[3] فالكل فى الحقيقة واحد و الفرق بالاعتبار. ذكر فى الفرق بين المعنى و المفهوم فى حاشية شرح الانموذج ما هذا نصّه: ان المفهوم هو الصور الذهنية سواء وضع بازائها الفاظ أولاً و المعنى هو الصور الذهنيّة التى وضع بازائها الفاظ[4] و افاد المحقق النائينى(ﷺ) فى هذا المقام و هذا نصّ عبارته: ان المعنى يطلق على نفس المعانى المجردة فى العقل التى جرد عنها جميع ما يلازمه عنه بالمعنى سواء وضع له لفظ أم لا استعمل فيه اللفظ أم لا. و اما المفهوم أو المدلول فيطلقان عليه باعتبار انفهامه من اللفظ أو دلالة اللفظ عليه[5] و اورد عليه تلميذه المحقق السيدنا الخوئى(ﷺ) فى حاشية الكتاب: بان اطلاق لفظ المعنى على شئ انما هو

١.الاحقاف(٤۶): ١۵.

٢.البقرة(٢): ٢٣٣.

٣.الحاشية لملا عبد الله.

۴. جامع المقدمات، ص٢٢٠.

۵.اجود التقريرات،ج١، ص١٣.

باعتبار كونه مقصوداً و الاّ فلمدركات المجردة فى العقل مع قطع النظر عن استعمال الالفاظ فيها لاتتصف بكونها معانى كما لاتتصف بانها مفاهيم أو مداليل.

الفرق بين الارادة التكوينية و التشريعية

ان تقسيم الارادة الى التكوينية و التشريعية باعتبار تعلق الاولى بفعل المريد بنفسه بلا تخلل ارادة غيره فى صدوره كما فى ارادة الله تعالى خلق العالم و ارادة الانسان شرب الماء و اكل الغذاء و امّا ارادة الله تعالى محال ان تنفك عن المراد و اما ارادة غيره يجوز ان تنفك عن المراد لاجل الموانع و تعلّق الثانية بفعل الغير اعنى المراد منه بمعنى ارادة صدور الفعل عن غيره بارادته و اختياره كما فى ارادة الله تعالى صدور العبادات من عباده باختيارهم و ارادتهم و ارادة العباد بصدور الفعل عن بعضهم الآخر عن ارادة و اختيار.

توضيحه : ان فعل الغير اذا كان ذا فائدة عائدة الى الشخص، فينبعث ـ من الشوق الى تلك الفائدة ـ شوق الى فعل الغير بملاحظة ترتّب تلك الفائدة العائدة اليه و حيث انّ فعل الغيرـ بما هو فعل اختيارى له ـ ليس بلا واسطة مقدوراً للشخص ، بل بتبع البعث و التحريك اليه لحصول الداعى للغير فلا محالة ينبعث للشخص شوق الى مايوجب حصول فعل الغير اختياراً و هو تحريكه الى الفعل فالارادة التشريعية : هى الشوق المتعلق بفعل الغير اختياراً.

ما هو المراد من الإرادة في آية التطهير

إنّ الارادة تتشعّب الى التكوينية و تشريعية، و الأولى هى التى يمتنع تخلّف المراد

عنها، ضرورة استحالة الانفكاك بين العلّة و المعلول، كآية التطهير:﴿إِنَّما يُرِيدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَ يُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً.﴾[1]

الارادة فى هذه الآية تكوينية قطعاً لتعلقها بافعال المريد نفسه فهى تكوينيّة لاتشريعيّة، فلو قال الله تعالى: انّما يريد الله منكم ان تذهبوا الرجس عنكم؛ لكانت الإرادة تشريعية.

و أمّا الثانية ، فهى لا تلازم المراد بداهة، ألا ترى انّ الله تعالى: طلب الاطاعة من الكفّار و الفسّاق مع عدم وقوعها خارجاً.

الفرق بين الارادة التكوينية و التشريعيةلله تعالي

ان لله تعالى ارادتين: تكوينية و تشريعية:

اما الاولى: فهى عبارة عن العلم بالنظام على النحو التام: و هذه الارادة تتعلق بذوات الماهيات و تفيض عليها الوجود الذى هو منبع كل خير وشرف و لاتتخلف الارادة التكوينية عن المراد.

اما الثانية: فهى عبارة عن العلم بوجود المصلحة فى فعل العبد اذا صدر عنه بالارادة و الاختيار و من المعلوم ان هذه الارادة التشريعية قد تتخلف عن المراد.

الفرق بين الهداية التكوينية و التشريعية

الهداية التكوينية: هى اعطاء كل مستحق ما يستحقه على ماهو مفاد قوله تعالى: اعطى كل شئ خلقه[2]وهى يحصل بامرين: حفظ الكمال الموجود و طلب الكمال المفقود.

---

۱. الاحزاب (۳۳)، الآية:۳۳.

۲. طه ۲۰: الآية۵۰.

الهداية التشريعية: هی انزال الكتب و ارسال الرسل و نصب الاوصياء و ايجاد سائر و سائل التبليغ و الارشاد و هی المرادة بقوله تعالی: انّا هديناه السبيل اما شاكرا و إمّا كفوراً.[۱]

الفرق بين الجبر و الاكراه

الجبر يكون من حامل لا يمكن التفصّی منه نوعاً مثل السلطان و الاكراه يكون من حامل يمكن التفصّی منه نوعاً كالزوجة و الاب و الام.[۲]

الفرق بين الشرط الاصولي و النحوي

الشرط الاصولی:هو تعليق الشیء بشیء بحيث يلزم من عدمه العدم كتعليق الحج بالاستطاعة

الشرط النحوی: ما ذكر تلو حرف الشرط و ان لم يلزم من عدمه العدم نحو ان كان هذا انسانا كان حيوانا فلا يلزم من عدم الانسان عدم الحيوان.

الفرق بين المتواطي المنطقي و الاصولي

المتواطی الاصولی: هو ما تساوی ظهوره فی افراده بان لا ينصرف الی بعضها كالنقطة.

المتواطی المنطقی: هو ما تساوی صدقه فی افراده بان لا يتفاوت افراده فی العلية و المعلولية و الشدة و الضعف و غير ذلک كالانسان. و النسبة بينهما عموم من

---

۱. الانسان، ۷۶ :۳

۲. شرح الشهيدی فی المكاسب، ص۲۵۸.

وجه فکل المتواطی الاصولی متواط عند المنطقی و لیس بالعکس کالانسان فأنّ له ظهور الی بعض افراده کالرجل و الانثی دون الخنثی فلایکون متواطیاً عند الاصولی.

الفرق بین المشکک الاصولي و المنطقي

المشکک الاصولی: ما تفاوت ظهوره اللفظی علی افراده کالوجود و الانسان

المشکک المنطقی: ما تفاوت افراده بالعلیة و المعلولیة (کالوجود فان احد افراده الواجب تعالی یکون علة لسائر افراده) او الشدة و الضعف کالبیاض مثلاً، و النسبة بینهما ایضا عموم من وجه فکل مشکک عند المنطقی مشکک عند الاصولی و لیس بالعکس.

الفرق بین البرائة العقلیة و الشرعیة

البرائة ان اخذت من الکتاب و السنة و الاجماع تسمّی برائة شرعیة و موضوعها عدم العلم ـ رفع ما لا یعلمون ـ

و ان اخذت من العقل تسمّی عقلیة و موضوعها عدم البیان.

المراد من الرفع في حدیث الرفع

عَنْ أَبِی عَبْدِ اللهِ(علیه السلام)قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ (صلی الله علیه و آله)وُضِعَ عَنْ أُمَّتِی تِسْعُ خِصَالٍ الْخَطَأُ، وَ النِّسْيَانُ، وَ مَا لايَعْلَمُونَ، وَ مَا لايُطِيقُونَ، وَ مَا اضْطُرُّوا إِلَيْهِ، وَ مَا اسْتُكْرِهُوا عَلَيْهِ، وَ الطِّيَرَةُ، وَ الْوَسْوَسَةُ فِی التَّفَكُّرِ فِی الْخَلْقِ، وَ الْحَسَدُ مَا لَمْ يَظْهَرْ بِلِسَانٍ أَوْ يَدٍ.[1]

---

۱. الکافی، ج۲، باب مارفع عن الامة، ح۲.

و قد ورد فی بعض الاخبار: رُفِعَ عن امتی تسعة اشیاء.[۱]

انما الکلام فیما رفع فی هذا الحدیث : قال الشیخ الاعظم(قدّه): و الحاصل: انّ المقدّر فی الروایة ـ باعتبار دلالة الاقتضاء ـ یحتمل ان یکون جمیع الآثار فی کلّ وا حدٍ من التسعة، وهو الاقرب اعتباراً الی المعنی الحقیقی.

و ان یکون فی کلّ منها ما هو الأثر الظاهر فیه.

و ان یقدّر المؤاخذة فی الکلّ، و هذا اقرب عرفاً من الاوّل و اظهر منالثانی ایضاً، لأنّ الظاهر انّ نسبة الرفع الی مجموع التسعة علی نسقٍ واحد.[۲]

و حاصل ما افاده صاحب الکفایة (قدّه) : انّ المرفوع بحدیث الرفع هو الأثر الشرعی المترتب علی الفعل بعنوانه الاوّلی الذی یقتضیه دلیله، و توضیحه: انّ المرفوع بالخطأ، و النسیان، و ما اضطرّوا الیه، و ما استکرهوا علیه یحتمل وجوها ثلاثة کما ذکرناها:

الأول: أن یکون المرفوع الآثار المترتبة علی الفعل بما هو هو و بعنوانه الاوّلی، فإنّها ترتفع عند طرؤ الخطأ و النسیان و الإکراه و غیرها، فهذه العناوین رافعة لذلک الحکم.

الثانی: ان یکون المرفوع الآثار المترتبة علی الافعال بقید الخطأ و النسیان و الاضطرار و الاکراه، و ذلک کوجوب الکفارة المترتبة علی القتل الخطئ، و وجوب الدیة فیه علی العاقلة، و وجوب سجدتی السهو المترتب علی نسیان بعض اجزاء الصلاة.

---

۱. الخصال، باب التسعة، ح۹.

۲. فرائد الاصول، ج۲، ص۲۹.

الثالث: ان يكون المرفوع الآثار المترتبة على الفعل المقيد بالعمد و الذكر و الاختيار لا الخطأ و النسيان و الاكراه مثل الكفارة المترتبة على الافطار العمدى.

و صاحب الكفاية (ﺭﺣﻤﻪ ﺍﻟﻠﻪ) تبعاً لشيخنا الاعظم(ﺭﺣﻤﻪ ﺍﻟﻠﻪ) اختار الوجه الاوّل لبطلان الأخيرين.

وجه حكومة حديث الرفع علي ادلة الاحكام الاوّلية

المشهور انّ حديث الرفع حاكمٌ على ادلّة الاحكام الاوّلية، لأنّه متعرض لكيفية الدخل و التشريع ، بخلافها، لأنّها لاتتعرض الاّ لاصل الدخل.

توضيحه: انّ ادلة الأجزاء و الشرايط و الموانع مثلاً تدلّ على اصل الجزئية و الشرطية و المانعية، و لاتدل على كيفية دخلها، وحديث الرفع يتعرض لكيفية الدخل ، و انّ جزئيتها أو شرطيتها أو مانعيتها مختصة بغير حال النسيان، فضابط الحكومة ـ وهو تعرض احد الدليلين لما لايتكفّله الآخر ـ ينطبق على حديث الرفع.

هذا، لكنّك خبير بعدم انطباق الضابط المذكور للحكومة على المقام، ضرورة انّ كلاًّ من حديث الرفع و دليل الجزئية و نحوها متكفل لمايتكفل الآخر، فانّ اطلاق دليل جزئية السورة مثلاً يدل على جرئيتها المطلقة اى فى جميع الحالات من النسيان و غيره ، و حديث الرفع يدل على عدم جزئيتها حال النسيان، فهما فى هذه الحالة متعارضان، فلا حكومة لحديث الرفع على دليل الجزئية و نحوها.

وجه تقدّم الأصل الموضوعي علي الاصل الحكمي

لاريب فى تقدم رتبة الأصل الموضوعى على الاصل الحكمى، لتقدم الموضوع على الحكم رتبةً، حيث إنّه بالنسبة الى الحكم كالعلّة بالنسبة الى المعلول فلايجرى الاصل فى الحكم مع جريانه فى الموضوع، سواء كان الاصلان بحسب المفاد متنافيين كما

اذا اقتضى الاصل الموضوعى حرمة شئ، و الاصل الحكمى اباحته، كاستصحاب خمرية المائع المشكوك انقلابه خلاً المقتضى لحرمته، و أصالة الحل المقتضية لحلية شربه . ام متوافقين، كما فى استصحاب عدالة زيد و استصحاب جواز تقليده.

و الوجه فى تقديم الاصل الموضوعى على الاصل الحكمى هو تسبب الشك فى الحكم عن الشك فى الموضوع لان الشك فى الموضوع أو جب الشك فى الحكم ، فالأصل الموضوعى لكونه منقّحاً للموضوع يرفع الشك عن حكمه و معه لايبقى مجال للاصل الحكمى.

الفرق بين الاحتياط العقلي و الشرعي

المراد من الاول: حكم العقل بلزوم اتيان فعل يحتمل الضرر الاخروى فى تركه و لزوم ترک فعل يحتمل الضرر الاخروى فى فعله. و موضوعه: عدم المؤمّن و احتمال العقاب و دفعه واجب عند العقل. و المراد من الثانى: حكم الشارع بلزوم اتيان ما احتمل وجوبه و ترک ما احتمل حرمته: اخوك دينك فاحتط لدينك، الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام فى الهلكات. و موضوعه: الشک فى المكلف به مع العلم باصل التكيف. و اما اصالة التخيير فهى عقلية و شرعية و الاستصحاب شرعى لا العقلى.

الفرق بين اصالة العدم و البرائة

إنّ اصالة العدم تجرى فى الاحكام و الموضوعات و اصالة البرائة تجرى فى الاحكام فقط.

الفرق بين اصالة الاباحة و البرائة

إن اصالة الاباحة تطلق على البرائة الشرعية غالباً و قد تطلق على البرائة العقلية ايضاً و البرائة المطلقة تطلق على البرائة العقلية.

الفرق بين الماهية المهملة و اللا بشرط القسمي

الماهية تارتاً تلاحظ بماهى هى يعنى أن النظر مقصور الى ذاتها و ذاتياتها و لم يلحظ معها شى زائد و تسمّى هذه الماهية بالماهية المهملة نظراً الى عدم ملاحظة شيء من الخصوصيات المتعيّنة معها فتكون مهملة بالاضافة الى جميع تلك الخصوصيات حتى خصوصية عنوان كونها مقسماً للاقسام الثلاثة و تارتا يلاحظ معها شيء خارج عن مقام ذاتها و ذاتياتها باعتبار انها مقسم للاقسام الثلاثة و تسمى هذه الماهية بالماهية لا بشرط القسمى و على هذا فالملاحظة الاولى مباينة لملاحظة الثانية و تكون قسيمة لها و لا يعقل ان يكون قسيم الشيء مقسماله خلافا للمحقق الخراسانى و بعض الفلاسفة بأنّهما اصطلاحان لمعنى واحد.

الفرق بين لا بشرط المقسمي و لا بشرط القسمي

اللا بشرط المقسمى: عبارة عن الماهية التى تكون مقسما للاعتبارات الثلاثة اى لا بشرط شيء من الاعتبارات الثلاثة كجواز السلام على المؤمن مطلقا بالقياس الى العدالة مثلاً أى لا بشرط وجودها و لا بشرط عدمها.

و اما لا بشرط القسمى: عبارة من الماهية التى اذا لو حظت الى ما هو خارج عن ذاتها لا تكون مشروطة بوجوده و لا بعدمه كوجوب الصلاة على الانسان باعتبار كونه حراً.

و حاصل الفرق بينهما ان الماهية فى القسمى مقيّدة باللا بشرطية و فى المقسمى غير مقيّدة بها.

مقدمات دليل الانسداد

إنّ دليل الانسداد يتألف من مقدمات اربع اذا تمت يترتب عليها حكم العقل بلزوم العمل بما قام عليه الظن فى الاحكام.

المقدمة الاولى: دعوى انسداد باب العلم و العلمى فى معظم ابواب الفقه فى عصورنا المتأخرة عن عصر أئمتنا عليهم السلام.

المقدمة الثانية: لا يجوز اهمال امتثال الاحكام الواقعية المعلومة اجمالا.

المقدمة الثالثة: انّه اذا وجب التعرض لا متثالها فليس امتثالها بالطرق الشرعية المقرّرة للجاهل، من الاخذ بالاحتياط الموجب للعلم الاجمالى بالامتثال او الاخذ فى كلّ مسألة بالأصل المتّبع شرعاً فى نفس تلك المسألة مع قطع النظر عن ملاحظتها منضمّة الى غيرها من المجهولات او الاخذ بفتوى العالم بتلك المسئلة و تقليده فيها.

المقدمة الرابعة: انّه اذا بطل الرجوع فى الامتثال الى الطرق الشرعية المذكورة لعدم الوجوب فى بعضها و عدم الجواز فى الآخر، و المفروض عدم سقوط الامتثال بمقتضى المقدمة الثانية، تعيّن بحكم العقل المستقل الرجوع الى امتثال الظنّى و الموافقة

الظنّية للواقع و لا يجوز العدول عنه الى الموافقة الوهميّة[1] و اضاف بعض العلماء مقدمة خامسة و هى: أنّ ترجيح المرجوح ـ الشك و الوهم ـ على الراجح قبيح.

الفرق بين انسداد الكبير و الصغير

انسداد الكبير: هو انسداد باب العلم فى جميع الاحكام من جهة السنة و غيرها انسداد الصغير: هو انسداد باب العلم بالسنة مع انفتاح باب العلم بالطرق الأخرى.

و قال بعض الاعاظم من الاساتيذ فى وجه الفرق بينهما: ان استفادة الحكم الشرعى من الخبر يتوقف على امور ۱ـ العلم بصدور الخبر ۲ـ العلم بجهة الصدور ۳ـ كون الخبر ظاهراً فى المعنى المنطبق عليه ۴ـ حجية الظهور فأن سدّ العلم بجميع هذه الامور فيسمّى انسداد الكبير و الّا يسمّى انسداد الصغير.

اقسام القياس

القياس: هو اثبات حكم فى محل بعلة لثبوته فى محل آخر بتلك العلة.

القياس ينقسم بحسب مادته و صورته الى اقسام كثيرة نذكر فى مباحث المنطقية انشاء الله تعالى و ما يذكر من القياس فى الاصول تقسيمه الى منصوص العلة و مستنبط العلة و قياس الاولوية توضيح ذلك: فان فهم من النص ان العلة عامة على وجه لا اختصاص لها بالاصل فلاشك فى ان الحكم يكون عاما شاملا للفرع كما اذا ورد: حرم الخمر لانه مسكر فيفهم منه حرمة النبيذ لانه مسكر ايضاً و اما اذا لم يفهم منه ذلك و نستنبط منه الحكم فى الفرع من جهة العلة المشتركة كما اذا ورد: الخمر حرام و نستنبط علة الحرمة بانه مسكر و نحكم بحرمة النبيذ لوجود الاسكار فيه ايضا

---

۱. الرسائل للشيخ الاعظم (ﭫ).

و یسمّی القسم الاول بمنصوص العلة و الثانی بمستنبط العلة و اما القیاس الاولویة کمفهوم الموافقة و فحوی الخطاب نحو قوله تعالی: ﴿فلا تقل لهما افٍ﴾[1] الدال بالاولویة علی النهی عن الشتم و الضرب و نحوهما.

تسمیة منصوص العلة و قیاس الاولویة بالقیاس من باب التسامح و المجاز و فی الحقیقة هما داخلان تحت الظواهر و تکون حجیّتهما من هذه الجهة.

الفرق بین قیاس الاولویة و مفهوم الموافقة

انّ بعض العلماء کالمحقق المظفر (ﷺ) صرّح بان قیاس الاولویة هو نفسه الذی یسمّی مفهوم الموافقة و یسمّی فحوی الخطب و ذکر بعض آخر بانهما متمایزان عن الآخر لان قیاس الاولویة هو: اجراء حکم الاصل علی الفرع بالاولویة و بالمناط بان یکون مناط الحکم فی الفرع اشدّ و اقوی من الاصل و المفهوم الموافقة هو: اجرا حکم الاصل علی الفرع بدلیل لفظی یدل علی حکم الاصل کقوله تعالی: ﴿فلا تقل لهما افّ.﴾

الفرق بین قیاس الشبهي و الاولوي

ان کان وجه الشبه فی المشبه به اقوی نحو زید کالاسد فهو قیاس شبهی و ان کان وجه الشبه فی المشبّه اقوی نحو اسد کزید فهو قیاس اولوی.

---

۱. الاسراء ۱۷: ۲۳.

المراد من الاصل المثبت

الاصل المثبت فى اصطلاح الاصوليين: هو استصحاب الموضوع لاثبات اللوازم العقلية و العادية باعتبار ترتب الآثار الشرعية عليها كاستصحاب الحيات لاثبات النمو و الانبات (من اللوازم العادية) و التنفس و التّحيّز (من اللوازم العقلية)

المشهور عند المتأخرين عدم حجية الاصل المثبت لانّ معنى عدم نقض اليقين و المضىّ عليه هو ترتيب آثار اليقين السابق الثابتة بواسطته للمتيقن و وجوب ترتيب تلك الآثار من جانب الشارع لا يعقل الّا فى الآثار الشرعية المجعولة من الشارع لذلك الشى لانها قابلة للجعل دون غيرها من الآثار العقلية و العادية.

و قيل إنّ مفاد اخبار الباب تنزيل المستصحب بلحاظ مطلق ماله من الاثر الشرعى و لو بواسطة اللازم العادى او العقلى أو الملزوم او الملازم (كاستصحاب حرمة تزويج المرئة لاثبات وجوب نفقتها فأنّهما لازمان لملزوم ثالث و هو حيات الزوج) فيكون الاصل المثبت حجة.

انّ الشيخ الاعظم (ﷺ) فصّل بين حجية مثبتات الامارات و الاصول و ان مثبتات الامارات حجة دون الاصول و حيث جعل الاستصحاب من الاصول لم يلتزم بحجية مثبتاته كما صرّح بذلك مرارا فى الرسائل و نذكر ما صرّح فى هذه المقام: و من هنا يعلم انه لو قلنا باعتبار الاستصحاب من باب الظن لم يكن مناص عن الالتزام بالاصول المثبتة لعدم انفكاك الظن بالملزوم عن الظن بالازم شرعيّاً كان اى اللازم او غيره الّا ان يقال ان الظن الحاصل من الحالة السابقة حجة فى لوازمه الشرعية دون

غيرها[1] و صرّح فى موضع آخر هذا نصّه: و قد عرفت أنّ الاستصحاب ان قلنا بـه مـن باب الظنّ النوعىّ كما هو ظاهر اكثر القدماء فهو كاحدى الأمارات الاجتهاديـة يثبـت به كل موضوع يكون نظير المستصحب فى جواز العمل فيه بالظنّ الاستصـحابّى و امـا على المختار من اعتباره من باب الاخبار فلا يثبت به ما عدا الآثـار الشـرعية المترتّبـة على نفس المستصحب.[2]

و فى الخاتمة استثنى الشيخ الاعظم (ﷺ) من عدم حجية الاصـل المثبـت مـا اذا كانت الواسطة خفيّة بحيث يعد الاثر اثراً لذى الواسطة فى نظر العـرف ـ و ان كـان فى الواقع اثراً للواسطة ـ كما فى استصحاب عدم الحاجب فان صحة الغسل و رفع الحـدث و إن كان فى الحقيقة اثرا لوصول الماء الى البشرة، الّا انه بعد صبّ الماء على البدن يعـدّ اثراً لعدم الحاجب عرفاً.

و زاد صاحب الكفاية موردا آخر لاعتبار الاصل المثبت[3] و هو مـا اذا كانـت الواسطة بنحو لا يمكن التفكيك بينها و بين ذى الواسطة فى التعبد عرفا، فتكون بينـهما الملازمة فى التعبد عرفاً، كما أن بينهما الملازمة بحسب الوجود واقعا، او كانت الواسطة بنحو يصحّ انتساب اثرهـا الى ذى الواسـطة، كمـا يصـحّ انتسـابه الى نفـس الواسـطة، لوضوح الملازمة بينهما. و مثّـل لـه فى هـا مـش الرسـائل بالعلـة و المعلـول تارتـاً و بالمتضائفين اخرى بدعوى أن التفكيك بين العلة و المعلول فى التعبد مما لا يمكن عرفـا و كذا التفكيك بين المتضائفين.

---

۱. الرسائل، ج۲، ص۳۲۲، طبع البيروت.

۲. الرسال، ج۲، ص۳۲۶، طبع البيروت.

۳. الكفاية، ج۲، ص۳۲۷.

و اورد عليهما الامام الخوئی (ره) كما ذكر فی تقريراته[1] بان ما ذكره الشيخ من الاستثناء ليس هذا استثناءً من عدم حجية الأصل المثبت، لكون الاثر حينئذ اثرا لنفس المستصحب لا للازمه و ان كان العرف معترفا بأن المستظهر منها ان الأثر اثر للواسطة ـ كما هو الصحيح ـ فان رفع الحدث و صحة الغسل منآثار تحقق الغسل لا منآثار عدم الحاجب عند صبّ الماء فذا الاستثناء مما لا يرجع الى محصل.

و ان ما ذكره صاحب الكفاية صحيح من حيث الكبرى فانه لو ثبت الملازمة فى التعبد فی مورد فلا اشكال فی الاخذ بها الّا ان الاشكال فی الصغرى، لعدم ثبوت هذه الملازمة فی مورد من الموارد و اما ما ذكره من المتضايفين خارج عن محل الكلام اذا الكلام فيما اذا كان الملزوم مورداً للتعبد و متعلقا لليقين و الشك و المتضايفان كلاهما مورد للتعبد الاستصحابی.

و امّا ما ذكره من العلة و المعلول فان كان مراده من العلة هی العلة التامةففيه ما ذكرناه فی المتضائفين من الخروج عن محل الكلام لعدم امكان اليقين بالعلة التامة بلايقين بمعلولها. و ان كان مراده العلة الناقصة ففيه أنه لا ملازمة بين التّعبّد بالعلة الناقصة و التعبد بالمعلول عرفا فلا معنى للاستثناء و الّا يلزم ان لا يكون لعدم حجية الأصل المثبت مورد، فانتجّ مما ذكره فى المقام عدم حجية الأصل المثبت مطلقا.

المراد من العقل

العقل هو الجوهر المجرد عن المادة ذاتا و فعلاً[2] و بعبارت اخرى هو قدرة التفكر و ادراك الكليات و من فُقِدَ فقد خرج عن موضوع الاوامر و النواهی. و فی

١. مصباح الاصول، ج٣.

٢. بداية الحكمة

لسان الروايات كما روى عن الصادق (عليه السلام) « العقل ما عبد به الرحمن و اكتسب به الجنان»[1]

المراد من الدليل العقلي

كل حكم للعقل يوجب القطع بالحكم الشرعى. و بعبارت ثانية هو: كل قضية عقلية يتوصل بها الى العلم القطعى بالحكم الشرعى كحسن العدل و قبح الظلم.

الفرق بين العقل النظري و العملي

المراد من العقل النظرى: هو ادراك ما ينبعى ان يُعْلَم أى ادراك الامور التى لها واقع. و المراد من العقل العملى: هو ادراك ما ينبغى ان يعمل اى حكمه بان هذا الفعل ينبغى فعله او لا ينبغى فعله.

الفرق بين الشبهة البدوية و غيرها

المراد من الشبهة البدوية هو ما يكون المشتبه غير مقارن بالعلم الاجمالى و مقابلها ما يكون مقرونا بالعلم الاجمالى كالعلم بنجاسة احد الإنائيين مثلاً.

---

۱. الكافى، ج۱، كتاب العقل و الجهل

المراد من الشبهة الكثير في الكثير

المراد منها ما اذا كانت اطراف الشبهة فى نفسها كثيرة و كان المعلوم بالاجمال فى البين ايضاً كثيراً، كما لو فرض كون اطراف الشبهة الفاً و المعلوم بينها مائة: فهل يكون العلم الاجمالى فى مثل ذلك الفرض منجزا ام لا؟

و التحقيق انه يختلف الحال باختلاف المسالك فى عدم تنجيز العلم الاجمالى فى الشبهة غير المحصورة، فعلى مسلك الشيخ (ﷺ) من ان الملاك فى عدم التنجيز كون احتمال التكليف موهوماً لا يعتنى به العقلاء كان العلم الاجمالى فى مفروض المثال منجزاً لان احتمال التكليف فى كل واحد من الاطراف من قبيل تردد الواحد فى العشرة، و مثله لا يعد موهوماً كما هو ظاهر.

و أما على مسلك المحقق النائنى (ﷺ) من ان الوجه فى عدم التنجيز عدم الحرمة المخالفة القطعية، لعدم التمكن منها و وجوب الموافقة القطعية متفرع عليها (قد ذكرنا فى محله عدم الملازمة بين الوجوب الموافقة القطعية و حرمة المخالفة القطعية بل بينهما عموم من وجه)، فلابد من الالتزام بعدم التنجيز فى المقام ايضاً، فان المخالفة القطعية لا تتحقق إلّا بارتكاب جميع الاطراف، و هو متعذر أو متعسر عادة فلا تجب الموافقة القطعية ايضاً فلا يكون العلم الاجمالى منجزاً لا محالة.

و اما على مسلك الآخوند صاحب الكفاية[1] من تنجيز العلم الاجمالى مطلقا حتى فى الشبهة غير المحصورة فلابدّ من التنجيز هنا ايضاً.

---

۱ . لقد اشار شيخنا الاستاذ سماحة آية الله العظمى الوحيد الخراسانى (مد ظله العالى) فى خلال درسه الى وجه تسمية صاحب الكفاية بالآخوند: ان الفاضل الاردكانى كان مشغولا فى التدريس فى كربلاء و الشيخ الاعظم الانصارى يدرّس فى النجف و المحقق الخراسانى يحضر فى بحث الشيخ كان يوما اتى بكربلاء و حضرفى مجلسالفاضل الاردكانى وكان بحثه فى الاستصحاب كما كان بحث الشيخ ايضاً فىالاستصحاب لقد افاد الفاضل☜

الفرق بين الاقل و الاكثر الاستقلاليين و الارتباطيين

دوران الامر بين الاقل و الاكثر الاستقلاليين هو ان ما يتميّز به الاكثر على الاقل من الزيادة على تقدير وجوبه يكون واجبا مستقلا عن وجوب الاقل كما اذا علم المكلف بانه مدين لغيره بدرهم او بدرهمين و بعبارت اخرى: و لو تعلق الحكم فى الواقع بالاكثر لكان اتيان الاقل كافيا و مجزياً بالنسبة الى الاقل.

و الاقل و الاكثر الارتباطيان هو ان يكون هناك وجوباً واحداً له امتثال واحد و عصيان واحد و هو إما متعلق بالاقل او بالاكثر، كما اذا علم المكلف بوجوب الصلاة و تردّدت الصلاة عنده بين تسعة اجزاء و عشرة.

أمّا القسم الاول فلاشك فى وجوب الاقل لانه منجز بالعلم و وجوب الزائد مشكوك بشك بدوى فتجرى عنه البرائة عقلا و شرعاً او شرعاً فقط على الخلاف بين المسلكين.

☜الاردكانى مطالبا مخالفا لنظرية الشيخ و المحقق الخراسانى دفع عن نظرية استاذه و اورد اشكالا تا عديدة على نظرية الفاضل و استمرّ الردو الجواب حتى قال الفاضل الاردكانى: الآخوند كافٍ (آخوند بس است) ثم صار بعد ذلک ملقباً بالآخوند، و بعد ان رجع من كربلاء ذكرما افاده الفاضل لاستاذه فتجدد النظر فى ذاک المسئلة.

ونقل عن السيدهبة الدين الشهرستانى ، إنّ الشيخ الآخوند كان يسافر الى كربلاء لزيارة الامام الحسين(عليه السلام) فى أيام حياة استاذه الشيخ الانصارى و فى احد الايام وبعد إتمام الزيارة رأى الآخوند الاردكانى جالساً على منبر التدريس و الكل مصغون اليه، فجلس الشيخ محمد كاظم الخراسانى ، يستمع و يصغى لمايملى الاردكانى على تلاميذه و من ثم ذكر مسألة للشيخ الانصارى و اورد عليه اشكالين ثم انهى درسه.

و قد رأى الشيخ الخراسانى بأن اشكالات الآخوند الاردكانى صحيحة و متينه.و عندما رجع الى النجف و حضر درس استاذه الاعظم الانصارى ذكر له القصّة كاملة. فقبل الأستاذ الاشكال الاول و ردّ الثانى، و لكن الخراسانى أصرّ على صحة الاشكال الثانى و ان الحق مع الاردكانى ... و استمرت المناظرة مدة طويلة حتى انتبه احد الطلاب يقول الى صديقه... انظر لهذا الآخوند كيف يؤيد اقوال ذلک الآخوند و قال طالب آخر ... قرت عيوننا بهذا الآخوند بعد ذاک الآخوند.

فهكذا صار : «الآخوند» لقباً ملازماً للشيخ محمد كاظم الخراسانى حتى كاد يطغى على الاسم.(مقدمة الكفاية، تحقيق مؤسسة آل البيت(عليهم السلام) لاحياء التراث.

و اما القسم الثانى ففيه مباحث طويلة لا مجال لذكرها فليراجع فى المطولات.

دوران الامر بين الاقل و الاكثر الارتباطيين

إنّهم اختلفوا فى كون المقام مجرى البرائة أو الاحتياط، فقد ذهب الشيخ الاعظم(ﷺ) الى البرائة و انه يكفى الاتيان بالاقل للخروج عن عهدة التكليف، و ذلك لان التكليف بالاقل متيقن على كلا التقديرين:

تقدير وجوب الأقل، و تقدير وجوب الأكثر فيجب الاتيان به. اما التكليف بالاكثر فهو مشكوك فيه لانه لا يعلم وجوبه فهو مجرى البرائة، فالعلم الاجمالى المتعلق باحدهما منحل الى يقين تفصيلى هو اليقين بالاقل و شك بدوى بالنسبة الى الاكثر

و المحقق الخراسانى (ﷺ) ذهب الى وجوب الاكثر و قال: و الحق ان العلم الاجمالى بثبوت التكليف بينهما ايضاً يوجب الاحتياط عقلا باتيان الاكثر لتنجزه به حيث تعلق بثبوته فعلا.

و اجاب عن انحلال العلم الاجمالى لاستلزامه الانحلال المحال اذ وجوب الاقل على كل تقدير متوقف على تنجز التكليف مطلقا، فلو سبّب وجوب الاقل على كل تقدير انحلال العلم لزم عدم وجوب الاقل على كل تقدير و هو خلف. اذ معنى الانحلال عدم وجوب الاكثر، و عدم وجوب الاكثر ملازم لعدم تنجز التكليف على كلا التقديرين و هو خلف.

و ذكر دليلا ثانيا لوجوب الاحتياط فى المقام بان الاحكام الشرعية تابعة للملاكات فى متعلقاتها من المصالح و المفاسد، على ما هو الحق من مذهب العدلية، و حيث انه يجب تحصيل غرض المولى بحكم العقل فلا مناص من الاحتياط و الاتيان

بالاكثر، اذ لا يعلم بحصول الغرض عند الاقتصار بالأقل لاحتمال دخل الاكثر فى حصوله.

و الامام الخويى (ﭬ) ايّد كلام الشيخ (ﭬ) و قال: فتلخص مما ذكرناه عدم صحة التفكيك بين البرائة العقلية و النقلية فى المقام فلابد من القول بجريان البرائة عقلا و نقلا، كما اختاره شيخنا الانصارى (ﭬ) و هو الصحيح على ما تقدم بيانه.[1]

و لا يخفى ان ما ذكرناه من الاختلاف بين الشيخ و الخراسانى (قدس سرهما) من الاحتياط و البرائة فى الاكثر بحسب حكم العقل و اما بحسب النقل فصاحب الكفاية ايضا قائل بالبرائة النقلية كما صرّح فى الكفاية: و اما النقل فالظاهر ان عموم حديث الرفع قاض برفع جزئية ما شكّ فى جزئيته، فبمثله يرتفع الاجمال و التردد عما تردد امره بين الاقل و الاكثر.

اقسام المقدمة الداخلية : من الشرط و السبب و المعدّ و المانع:

الاول: الشرط و هو ما يلزم من عدمه عدم المشروط و لا يلزم من وجوده و جود المشروط كالطهارة الى الصلاة.

الثانى: السبب و هو ما يلزم من وجوده و جود المسبب و من عدمه عدم المسبب لذاته كالصغية بالنسبة الى العتق و كالشمس للنهار.

الثالث: المعدّ و هو ما يلزم من مجموع و جوده و عدمه الوجود كالذهاب بالنسبة الى الكون فى مكان مخصوص فان ايجاد الخطوة و اعدامها موجب للوصول الى مكان معيّن

الرابع: المانع و هو ما يلزم من و جوده العدم و لا يلزم من عدمه الوجود كاستدبار القبلة بالنسبة الى الصلاة.

---

۱. مصباح الاصول، ج۲، ص۴۴۱.

الفرق بين مقدمة الوجود و الوجوب

مقدمة الوجود: هی ما یتوقف علیها وجود الواجب بعد فرض عدم تقیید الوجوب بها کالوضوء بالنسبة الی الصلاة و السفر بالنسبة الی الحج.

مقدمة الوجوب: هی ما یتوقف علیها نفس الوجوب دون الوجود کما فی تملّك النصاب وقت انعقاد الحبّة و لکن لا یجب اخراج الزکاة الّا یوم التصفیة. و کالبلوغ و العقل و القدرة بالنسبة الی جمیع الواجبات.

یجب علی المکلف تحصیل المقدمات الوجودیة فی الخارج لاجل توصل الی ذی المقدمة بخلاف المقدمات الوجوبیة فلا یجب علی المکلف تحصیلها.

و النسبة بینهما عموم و خصوص من وجه لتصادقهما فی القدرة و التمکن و افتراقهما فی تملك النصاب و الطهارة.

اقسام السببية

سببیة الامارة تتصور علی اقسام ثلاثة:

الاول: ما هو المنسوب الی الاشاعرة من انه لیس فی الواقع حکم مع قطع نظر عن قیام الامارة، بل یکون قیامها سبباً لحدوث مصلحة موجبة لجعل الحکم علی طبق الامارة .

الثانی : ما نسب الی المعتزلة و هو ان یکون قیام الامارة سبباً لکون الحکم الواقعی بالفعل هو المؤدی، و ذلك لان قیام الامارة یوجب احداث مصلحة أو مفسدة فی متعلقه بمعنی ان قیام الامارة من قبیل طرو العناوین الثانویة کالحرج و الضرر موجبة لحدوث مصلحة فی المؤدی اقوی من مصلحة الواقع.

الثالث: ما نسب الى بعض الامامية و هو ان يكون قيام الامارة سبباً لاحداث المصلحة فى السلوك على طبق الامارة و تطبيق العمل على مؤداها مع بقاء الواقع على ما هو عليه بمعنى، فى السلوك على طبق الامارة يتدارك بها ما يفوت من مصلحة الواقع على تقدير مخالفتها له كما قال الشيخ الاعظم(ﷺ).

وجه بطلان التصويب

انّ التصويب عند الاشاعرة مستلزم للدور المحال عقلاً و ذلك لان قيام الامارة على حكم من الاحكام يتوقف على ثبوت هذا الحكم قبل تعلقها به و مقتضى القول بالتصويب هو ثبوت الحكم بنفس الامارة و بالنتيجة تكون الامارة موقوفة على ثبوت الحكم و ثبوت الحكم موقوف عليها و هذا دور واضح. هذا مضافاً الى كونه مخالفاً للاجماع و الروايات الدالة على اشتراك الاحكام بين العالم و الجاهل.

و التصويب عند المعتزلة و ان كان امراً معقولاً بحسب مقام الثبوت الاّ انّ الادلة لا تساعد على ذلك لان الاجماع والروايات يدلان على اشتراك الاحكام بين العالم و الجاهل و ان الواقع لا يتغيّر عما هو عليه بقيام الامارة.

الفرق بين الحيثية التعليلية و التقييدية

الحيثية التعليلية تكون فيما كان العمل تمام الموضوع و هذه الحيثية تبيّن علة الحكم فقط نحو اكرم زيداً لكونه عالماً و لاتكرم الفاسق و نحو الماء اذا تغير تنجس.

و الحيثية التقييدية هى تكون تمام الموضوع نحو صلّ و لا تغصب لان الحكم لم يتعلق لذات العمل بل تعلق بالعمل بوصف كونه صلاتاً و غصباً و كذا اذا ورد فى لسان الدليل: الماء المتغيّر متنجسٌ.

اقسام الشهرة

ان الشهرة على ثلاثة اقسام: الاول الشهرة فى الرواية بمعنى كثرة الناقلين لها سواء عملوا بها أم لا.

الثانى: الشهرة العملية بمعنى عمل المشهور برواية و استنادهم اليها فى مقام الافتاء.

الثالث: الشهرة الفتوائية بمعنى افتاء المشهور بحكم من الاحكام من دون ان يعلم مستند فتواهم نظير الافتاء باتمام الصلاة و افطار الصيام فى سفر الصيد للتجارة و ازدياد المال مع عدم وجود رواية بذلك فيما بايدينا و ان مقتضى القواعد و الاطلاق هو التلازم بين الصلاة و الصيام فى القصر و الاتمام.

و ذكر المحقق المظفر(ﷺ) الشهرة فى اصول الفقه تختلف مع ما ذكرنا يسيراً قال: ان الشهرة لغة تتضمن معنى ذيوع الشئ و وضوحه . و فى اصطلاح اهل الحديث يقال على خبر كثر راويه على وجه لايبلغ حد التواتر و فى اصطلاح الفقهاء عبارة عما لايبلغ درجة الاجماع من الاقوال فى المسئلة الفقهية. و هذا على قسمين:

الاول : (الشهرة فى الرواية) وهى عبارة عن شيوع نقل الخبر من عدة رواة على وجه لا يبلغ حد التواتر.

الثانى: (الشهرة فى الفتوى) و هى عبارة عن شيوع الفتوى عند الفقهاء بحكم شرعى، و ذلك بان يكثر المفتون على وجه لاتبلغ الشهرة درجة القطع الموجب للقطع بقول المعصوم. و هذه الشهرة فى الفتوى على قسمين من جهة وقوع البحث عنها و النزاع فيها:

الاول: ان يعلم فيها ان مستندها خبر خاص موجود بين ايدينا و تسمّى حينئذ (الشهرة العملية).

الثانى: الايعلم فيها ان مستندها اى شئ هو سواء كان هناك خبر على طبق الشهرة ولكن لم يستند اليها المشهور أو لم يعلم استناد هم اليه ام لم يكن خبر اصلاً. و ينبغى ان تسمّى بـ(الشهرة الفتوائية).

الشهرة الفتوائية هى محل بحث الاعلام من جهة كونها من الظنون الخاصة كخبر الواحد أم لا و من المعروف عن المحققين من علمائنا انهم لايجرؤن على مخالفة المشهور الاّ مع دليل قوى و مستندهم جلى يصرفهم عن المشهور.

اقسام التواتر

التواتر على ثلاثة اقسام:

الاول: التواتر اللفظى وهو اخبار جماعة كثيرة عن لفظ واحد بحيث يمتنع عادة خطائهم و تواطئهم على الكذب كنقل حديث الثقلين .

الثانى: التواتر المعنوى هو نقل جماعة كثيرة معناً واحداً بالفاظ مختلفة كنقل شجاعة على بن ابيطالب(عليه السلام).

الثالث: التواتر الاجمالى و هو ان تكون الالفاظ و المعانى مختلفة و لكن نعلم اجمالاً بصدور احدى الروايات عن المعصوم(عليه السلام).

اقسام الاجماع

ان الاجماع بما هو اجماع لاقيمة علمية له عند الامامية مالم يكشف عن قول المعصوم فاذا كشف على نحو القطع عن قوله فالحجة فى الحقيقة هو المنكشف(قول

المعصوم(عليه السلام) فعله و امضائه) لا الكاشف فيدخل حينئذ فى السنة فلا يكون احد الأدلّه فى مقابل السنة بخلاف الاصوليين من اهل السنّة حيث جعلوه فى مقابل الكتاب و السنة.

الاجماع بحسب الطرق التى يكشف عن قول المعصوم ينقسم الى اقسام.

الاول: (الاجماع الدخولى) بمعنى ان يعلم بدخول الامام فى ضمن المجمعين على سبيل القطع من دون ان يعرف بشخصه من بينهم وطريقه الحس و هى الطريقة المعروفة عند قدماء الاصحاب التى اختارها السيد المرتضى(قدس سره).

الثانى: (الاجماع اللطفى) و طريقه قاعدة اللطف و هى ان يستكشف عقلاً رأى المعصوم من اتفاق من عداه من العلماء الموجودين فى عصره خاصة أو فى العصور المتأخرة مع عدم ردع من قبله. و هذه الطريقة هى التى اختارها الشيخ الطوسى(قدس سره) و من تبعه.

الثالث: (الاجماع الحدسى) و هو ان يقطع بكون ما اتفق عليه الفقهاء الامامية و صل اليهم من رئيسهم و امامهم يداً بيد. و طريقية الحدس بقول المعصوم من اتفاق الفقهاء الامامية مع كثرة اختلافهم فى اكثر المسائل و قد ذهب الى هذه الطريقية اكثر المتأخرين.

الرابع : (الاجماع التقريرى) و هو ان يتحقق الاجماع بمرأى و مسمع من المعصوم، مع امكان ردعهم ببيان الحق له و لو بالقاء الخلاف بينهم.[1] فالاجماع انما يكون حجة اذا كشف كشفا قطعياً عن قول المعصوم من اىّ سبب كان و على اية طريقة حصل فليس من الضرورى ان نفرض حصوله من طريقة مخصوصة هذه الطرق أو نحوها. هذا كله من اقسام الاجماع المحصل.

---

١. اصوال الفقه،ج ٢ بتصرف.

الفرق بين الاجماع المحصل و المنقول

المراد من الاول ما يحصّله الفقيه بنفسه بتتبع اقوال اهل الفتوى و المراد من الثانى ما لم يحصله الفقيه بنفسه و انما ينقله له من حصّله من الفقهاء سواء كان النقل له بواسطة أم بوسائط.

الفرق بين الاجماع القولي و العملي

الاجماع القولى: هو اتفاق ارباب الفتوى على الفتوى بحكم فرعى أو اصولى. و طريق احرازه المراجعة الى كتبهم و رسائلهم.

الاجماع العملى: عبارة عن عمل المجتهدين فى المسئلة الاصولية بحيث يستندون اليها فى مقام الاستنباط و يعتمدون عليها عند الفتوى.

تعريف الاستصحاب

قال الشيخ الاعظم(قدّه): ان الاستصحاب فى اللغة بمعنى اخذ الشىء مصاحباً و منه: استصحاب اجزاء ما لايؤكل لحمه فى الصلاة. و عند الاصوليين عرّف بتعاريف، اسدها و اخصر ها: «ابقاء ماكان» و قال المحقق الخراسانى(قدّه) فى تعريفه: « هو الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذى حكم شك فى بقائه.»

و ذكر الامام الخوئى(قدّه) للاستصحاب ثلاث تعريفات:

الاول: اذا كان الاستصحاب من الامارات المفيدة للظن النوعى فالصحيح فى تعريفه ان يقال: ان الاستصحاب: كون الحكم متيقناً فى الآن السابق مشكوك البقاء فى الآن اللاحق.

الثانی: اذا کان الاستصحاب من الامارات المفیدة للظن الشخصی فالصحیح ان یقال فی تعریفه: ان الاستصحاب هو الظن ببقاء حکم یقینی الحصول فی الآن السابق مشکوک البقاء فی الآن اللاحق.

الثالث: اذا کان الاستصحاب من الاصول فالصحیح فی تعریفه أنّ یقال: انّ الاستصحاب هو حکم الشارع ببقاء الیقین فی ظرف الشك من حیث الجری العملی.[1]

هل الاستصحاب امارةأو اصل

یظهر من القدماء انه معدود عندهم من الامارات کالقیاس اذ لا مستند لهم علیه الاّ حکم العقل. والشیخ الانصاری (قدس سره) فرّق فی الاستصحاب بین ان یکون مبناه الاخبار فیکون اصلاً عملیّاً مضروبا للشاك فی وعاء الجهل و الحیرة کاصالة البرائة و قاعدة الحل و قاعدة الطهارة و بین ان یکون مبناه حکم العقل فیکون امارة ظنّیة کخبر الواحدو ظواهر الکلام. قال ما لفظه فی الرسائل: إنّ عد الاستصحاب من الاحکام الظاهریة الثابتة للشیئ بوصف کونه مشکوك الحکم نظیر اصل البرائة و قاعدة الاشتغال: مبنی علی استفادته من الاخبار. و اما بناء علی کونه من احکام العقل فهو دلیل ظنّی اجتهادی نظیر القیاس و الاستقراء علی القول بهما و حیث ان المختار عندنا هو الاول ذکرناه فی الاصول العملیة المقررة للموضوعات بوصف کونها مشکوکة الحکم.

و ذکر بعض الاعاظم ان الاستصحاب من الامارات الظنیة و الادلة الاجتهادیة سواء استفدنا اعتباره من بناء العقلاء أو من الاخبار أو من کلیهما جمیعاً اذ لا اشکال فی أنّ الامارة هی عبارة عماله کشف و حکایة عن الواقع سواء کانت معتبرة عقلاً

---

۱. مصباح الاصول، ج۳.

كالامارات المفيدة للعلم أو شرعاً كخبر الثقة و ظواهر الكلام و نحوهما أو لا عقلاً و لا شرعاً كخبر الفاسق و خبر الصبي و نحو هما فان خبر هما من الامارات الظنية بلا كلام غير أنهما من الامارات الغير المعتبرة.

كما لا اشكال في ان وجود الشئ في السابق هو مما له نحو كشف و حكاية عن البقاء و لو غالباً لا دائماً كشفاً ظنّياً لا عمليّاً على وجه يعد انكاره من الجدل و العناد جداً و عليه فالاستصحاب المعتبر فيه اليقين بوجود الشئ في السابق يكون لامحالة من الامارات المفيدة للظن بالبقاء و لو نوعاً كما هو الشأن في ساير الامارات الظنية لا شخصاً في كل مورد و في كل مسئلة.[1]

وجه تقديم الأمارة علي الاستصحاب

لا اشكال و لا خلاف في عدم جريان الاستصحاب مع قيام الامارة على ارتفاع المتقين بل يجب العمل بها. و انما الكلام في وجه تقديم الامارة على الاستصحاب و انه من باب التخصيص أو الورود أو الحكومة ؟ فذهب بعضهم الى انه من باب التخصيص لأنّ النسبة المتحققة بين الامارات و الاستصحاب هى النسبة بينها و بين جميع الاصول العملية، فلو عمل بالاصول لم يبق مورد للعمل بالامارات فيلزم الغائها، اذ من الواضح انه لا يوجد مورد من الموارد الاّ و هو مجرى الاصل من الاصول العملية مع قطع النظر عن الامارة القائمة فيه.

و ذهب صاحب الكفاية و بعض من المحققين الى أنّ تقديم الامارات على الاصول من باب الورود لان ذكر اليقين في قوله(عليه السلام): « ولكن تنقضه بيقين آخر» ليس من

---

١. عناية الاصول، ج٥.

باب كونه صفة خاصة بل من باب كونه من مصاديق الحجة فهو بمنزلة ان يقال: انقضه بالحجة و انما ذكر خصوص اليقين لكونه أعلى افراد الحجة، لكون الحجية ذاتية له و غير مجعولة فخصوصية اليقين مما لا دخل له فى رفع اليد عن الحالة السابقة بل ترفع اليه عنها مع قيام الحجة على الارتفاع بلا فرق بين اليقين و غيره من الامارات المعتبرة، فموضوع الاستصحاب هو الشك فى البقاء مع عدم قيام الحجة على الارتفاع أو البقاء، فمع قيام الامارة ينتفى موضوع الاستصحاب. و الورود ليس الاّ انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه.

و ذهب الامام خوئى(قدّه): الى ان تقديم الامارات على الاستصحاب من باب الحكومة لا من باب التخصيص و الورود و هذا خلاصة ما استفدنا من تقريراته.[1]: ان التخصيص هو رفع الحكم عن الموضوع بلا تصرف فى الموضوع و ادلة الاستصحاب فى نفسها بعيدة عن التخصيص فان ظاهر قوله(عليه السلام): « ليس ينبغى لك ان تنقض اليقين بالشك» ارجاع الحكم الى قضية ارتكازية، و هى عدم جواز رفع اليد عن الامر المبرم بامر غير مبرم و هذا آبٍ عن التخصيص، اذ مرجعه الى أنّه فى مورد خاص يرفع اليد عن الامر المبرم بامر غير مبرم وهو خلاف الارتكاز.

و انّ الورود عبارة عن انتفاء الموضوع بالوجدان لنفس التعبد لا لثبوت المتعبد به ـ و ان كان ثبوته لاينفك عن التعبد ـ إلاّ أنّ ثبوته انما هو بالتعبد و اما نفس التعبد فهو ثابت بالوجدان لا بالتعبّد و الاّ يلزم التسلسل و تقديم الامارات على الاستصحاب ليس من باب الورود اذ بمجرد ثبوت التعبد بالامارة لايرتفع موضوع التعبد بالاستصحاب لكونه الشك و هو باقٍ بعد قيام الامارة على الفرض بل تقديمها عليه إنما هو من باب الحكومة التى مفادها عدم المنافات حقيقة بين الدليل الحاكم و المحكوم عليه.

---

١. مصباح الاصول، ج٢، ص٢٤١.

وجه تقديم الاستصحاب علي سائرالاصول العملية

لا اشكال فى تقديم الاستصحاب على جميع الاصول الشرعية و العقلية. انّما الكلام فى وجه تقدمه عليها، و الظاهر انّ تقدم الاستصحاب على الاصول العقلية من باب الورود، لارتفاع موضوعها بالتعبد الاستصحابى، فان موضوع البرائة العقلية عدم البيان و مع حكم الشارع بالبناء على الحالة السابقة يثبت البيان و ينتفى موضوع حكم العقل بالبرائة، و موضوع الاحتياط العقلى احتمال العقاب، و بالتعبد الشرعى و قيام الحجة الشرعية يرتفع احتمال العقاب، فلايبقى موضوع للاحتياط العقلى، و موضوع التخيير العقلى عدم الرجحان مع كون المورد ممّا لابد فيه من احد الامرين و مع قيام الحجة الشرعية على احدهما يحصل الرجحان و ينتفى موضوع حكم العقل بالتخيير وجداناً.

و تقديم الاستصحاب على الاصول الشرعية كحال الامارات مع الاستصحاب فى تقدمه عليها من باب الحكومة.

تعارض الاستصحابين

التنافى بين الاستصحابين قد يكون بحسب مقام الجعل و قديكون بحسب مقام الامتثال، فأن كان التنافى بينهما فى مقام الامتثال لعجز المكلف عن العمل بكليهما، كما اذا شك فى بقاء نجاسة المسجد و ارتفاعها بالمطر مع الشك فى اتيان الصلاة و هو فى الوقت و هذا التنافى خارج من باب التعارض و داخل فى باب التزاحم و يؤخذ بالاهم و غيره من المرجحات المذكورة فيه.

و ان كان التنافى فى مقام الامتثال ، فقد يكون الشك فى احدهما مسبباً عن الشك فى الآخر، و قد لايكون كذلك، فان كان الشك فى احدهما مسبباً عن الشك فى الآخر

يجرى الاستصحاب فى السبب دون المسبب (المراد من السبب السبب الشرعى المعبّر عنه بالموضوع دون التكوينى) فجريان الاستصحاب فى الموضوع يغنى عن جريانه فى الحكم، اذ بعد ثبوت الموضوع بالتعبد الشرعى يكون ثبوت الحكم من آثاره، فاذا غسلنا ثوباً نجساً بماء مستصحب الطهارة مثلاً يحكم بطهارة الثوب بحسب الظاهر.

دوران الامر بين الاستصحاب و الاصول العملية

اذا دار الامر بين الاستصحاب و الاصول العقلية كالبرائة العقلية و الاحتياط العقلى و التخيير العقلى فالظاهر ان تقديم الاستصحاب على الاصول العقلية من باب الورود لارتفاع موضوعها بالتعبد الاستصحابى ، فان موضوع البرائة العقلية عدم البيان، و مع حكم الشارع بالبناء على الحالة السابقة يثبت البيان، و ينتفى موضوع حكم العقل من عدم البيان، و احتمال العقاب ، و عدم الرجحان.

و اما فى صورة دوران الامر بين الاستصحاب و الاصول الشرعية كالبرائة الشرعية و الاحتياط الشرعى الظاهر ان الاستصحاب حاكم عليها كحكومة الامارات على الاستصحاب و وجهه يظهر مما تقدم.

اركان الاستصحاب

ان هذه القاعدة تتقوّم بعدّة امور بحيث لو لم تكن اِمّا لاتسمّى استصحاباً أو لا تكون مشمولة لادلته. و نعبّر عن هذه الامور باركان الاستصحاب و هى سبعة امور.

الاول: «اليقين السابق» اى اليقين بكون الشئ سابقاً سواء كان حكماً شرعياً أو موضوعاً ذا حكم شرعى.

الثانى: «الشك اللاحق» و هذان الامران مشتركان بين الاستصحاب و قاعدة اليقين.

الثالث: « اجتماع اليقين و الشك فى زمان واحد» بمعنى ان يتفق فى آن واحد حصول اليقين و الشك و الاّ تبدل اليقين بالشك و سرى الشك اليه فلايكون العمل باليقين ابقاء لما كان و لو قيل باعتبار هذه القاعدة فهى قاعدة أخرى غير الاستصحاب و تسمّى بقاعدة اليقين و قد يطلق عليها الشك السارى.

الرابع:«وحدة متعلق اليقين و الشك » بمعنى انه يعتبر فى الاستصحاب اتحاد القضية المشكوكة مع المتيقنة موضوعاً كما يعتبر اتحادهما محمولاً.

الخامس:« سبق زمان المتيقن على زمان المشكوك».

السادس: «فعلية الشك و اليقين».

السابع: « تعدد زمان المتيقن و المشكوك» و يعرف هذا مما ذكرنا فى الامر الثالث فلايكون هذا مقوّماً مستقلاً.

اقسام الاستصحاب الكلي

المستصحب قديكون جزئياً و قد يكون كليّاً و جريان الاستصحاب فى الكلى لايتوقف على القول بوجود الكلى الطبيعى فى الخارج، فان البحث عن وجود الكلى الطبيعى و عدمه بحث فلسفى ، و الاحكام الشرعية مبتنيّة على المفاهيم العرفية و لا اشكال فى وجود الكلى فى الخارج بنظر العرف.

ان اقسام استصحاب الكلى اربعة:

القسم الاول: ما اذا علمنا بتحقق الكلى فى ضمن فرد معين، ثم شككنا فى بقاء هذا الفرد و ارتفاعه، فلا محالة نشك فى بقاء الكلى و ارتفاعه ايضاً كما اذا علمنا

بوجود زيد فى الدار فنعلم بوجود انسان فيها ثم شككنا فى خروج زيد عنها فنشك فى بقاء الانسان فيها.

القسم الثانى: ما اذا علمنا بوجود الكلى فى ضمن فرد مردد بين متيقن الارتفاع و متيقن البقاء كما اذا علمنا بوجود انسان فى الدار مع الشك فى كونه زيداً أو عمرواً مع العلم بأنه لو كان زيداً لخرج يقيناً ولو كان عمرواً فقد بقى يقيناً و مثاله فى الحكم الشرعى ما اذا رأينا رطوبة مشتبهة بين البول و المنى فتوضأنا، فنعلم أنه لو كان الحدث الموجود هو الاصغر فقد ارتفع، و لو كان هو الاكبر فقد بقى.

القسم الثالث: ما اذا علمنا بوجود الكلى فى ضمن فرد معين و علمنا بارتفاع هذا الفرد لكن احتملنا وجود فرد آخر مقارن مع وجود فرد الاول أو مقارن مع ارتفاعه كما اذا علمنا بوجود زيد فى الدار و علمنا بخروجه عنها و لكن احتملنا بقاء الانسان فى الدار لاحتمال دخول عمرو فيها و لو مقارنا مع خروجه عنها.

القسم الرابع: ما اذا علمنا بوجود فرد معين و علمنا بارتفاع هذا الفرد و لكن علمنا بوجود فرد معنون بعنوان يحتمل انطباقه على الفرد الذى علمنا ارتفاعه، و يحتمل انطباقه على فرد آخر، فلوكان العنوان المذكور منطبقاً على الفرد المرتفع، فقد ارتفع الكلى و ان كان منطبقاً على غيره فالكلى باق. هذه هى أقسام استصحاب الكلى.

اما القسم الاول و الثانى فلا ينبغى الاشكال فى جريان الاستصحاب فيهما و ان استشكل بعضهم فى القسم الثانى و لكنه غير تام.

(اما القسم الثالث) فقد اختار الشيخ (قدّه) التفصيل بين احتمال حدوث فرد آخر مقارن مع حدوث الفرد المعلوم و احتمال حدوثه مقارناً مع ارتفاع الفرد الاول فقال بجريان الاستصحاب فى الاول دون الثانى . و اجاب عنه الامام الخوئى(قدّه) بأنّ الصحيح

عدم جريان الاستصحاب فى الصورتين، لان الكلى لا وجود له الاّ فى ضمن الفرد، فالعلم بوجود فرد معيّن يوجب العلم بحدوث الكلى بنحو الانحصار اى يوجب العلم بوجود الكلى المتخصص بخصوصية هذا الفرد و أما وجود الكلى المتخصص بخصوصية فرد آخر، فلم يكن معلوما لنا، فما هو المعلوم لنا قد ارتفع يقيناً و ما هو محتمل للبقاء لم يكن معلوما لنا فلا يكون الشك متعلقا ببقاء ما تعلق به اليقين، فلا يجرى فيه الاستصحاب .

لقد استثنى الشيخ(ﭬ) صورة اخرى من القسم الثالث، و التزم بجريان الاستصحاب فيها وهى ما يتسامح فى العرف، فيعدون الفرد اللاحق مع الفرد السابق كالمستمر الواحد كما اذا كان الشخص فى مرتبة عالية من العدالة، و شك فى تبدلها بالفسق أو بمرتبة نازلة من العدالة، فيجرى الاستصحاب فى مطلق العدالة.

و اجاب عنه الامام الخوئى(ﭬ) كما فى تقريراته[1] بأن جريان الاستصحاب فى مثل هذا و ان كان لا اشكال فيه، الاّ انه لايصح عده من القسم الثالث من استصحاب الكلى، فانه بعد كون الفرد اللاحق هو الفرد السابق بنظر العرف و كون الشدة و الضعف من الحالات، يكون الاستصحاب من الاستصحاب الجارى فى الفرد أو القسم الاول من استصحاب الكلى اذا كان الأثر له لا لخصوصية الفرد.

و أمّا القسم الرابع فلا مانع من جريان الاستصحاب فيه لتمامية اركانه من اليقين و الشك و لكن قد يبتلى بالمعارض فيقع التعارض بينهما.

الفرق بين الاستصحاب النعتي و المحمولي

المراد من الاستصحاب النعتى ما كان مفادا لليس الناقصة كاستصحاب عدم كون

---

١. مصباح الاصول، ج٣، ص١١٤.

هذه المرئة قرشية و المراد من الاستصحاب المحمولى ما كان مفادا لليس التامة كاستصحاب عدم القرشية.

الفرق بين الاستصحاب التعليقي و التنجيزي

ان الحكم تارةً يكون فعليّاً من جميع الجهات و اخرى يكون فعليّاً من بعض الجهات دون بعض و يعبّر عن الثانى بالحكم التعليقى مرة و بالحكم التقديرى اخرى كما يعبّر عن الاول بالحكم التنجيزى. و مثال الثانى كالتغير المأخوذ فى نجاسة الماء، فانه لايعلم ان النجاسة دائرة مدار التغيّر حدوثاً و بقاءً أو انها باقية بعد زوال التغير ايضاً لكونه علة لحدوثها.

و ظابطه: هو كون المستصحب فيه حكماً ثابتاً لموضوع منوطاً بوجود شرطٍ مفقودٍ، كالغليان الذى هو شرط حرمة العصير العنبي، أو منوطاً بفقد مانع موجود، كما اذا اوصى شخص بمال لزيدٍ على تقدير ترك شرب التتن، فان كان زيد فقيهاً و صار تاجراً مثلاً قبل موت الموصى ، فانّ الشك فى ملكية زيد لتبدل حاله ـ و هو الاشتغال بالعلم ـ بالتجارة يكون من هذا القبيل، فيقال : «زيد مالك للمال الموصى به بعد موت الموصى الذى هو احد جزئى موضوع الملكية على تقدير ترك الدخان، و الآن كما كان».

ولايخفى ان الكلام فى جريان الاستصحاب فى الحكم التعليقى انما هو بعد الفراغ من جريان الاستصحاب فى الاحكام الكلية و الاّ كان البحث عن جريان الاستصحاب فى الاحكام التعليقية ساقطاً.

هل الاستصحاب يجري في الحكم التعليقي؟

و لايخفى ان جريان الاستصحاب فى الحكم التعليقى و عدمه مبنى على أنّ القيود المأخوذة فى الحكم هل هى راجعة الى نفس الحكم و لا دخل لها بالموضوع أو راجعة الى الموضوع ففى الصورة الاولى فلا مانع من جريان الاستصحاب فيها عند الشك فى بقاء الحكم و اما على تقدير القول برجوعها الى الموضوع فلا مجال بجريان الاستصحاب فيه لكون الموضوع حينئذ مركباً و فعلية الحكم متوقفة على وجود موضوعه بتمام اجزائه و حيث ان الصحيح فى القيود هو كونها راجعة الى الموضوع فلا مجال لجريان الاستصحاب فى المقام. خلافاً للشيخ الاعظم(ﺭﻩ) حيث صرّح فى الرسائل بالجواز لتحقق الوجود التقديرى لأنّ تحقق كل شئ بحسبه.

عدم جريان الاستصحاب في اطراف العلم الاجمالي

لقد التزم الشيخ الاعظم(ﺭﻩ) بعدم الجريان فى مباحث الاستصحاب لا لاجل استلزامه المخالفة العملية بل من جهة لزوم المناقضة بين الصدر و الذيل فى قوله(عليه السلام) فى صحيحة زرارة: « و لاتنقض اليقين ابداً بالشك و انما تنقضه بيقين آخر»[1]حيث منع عن نقض اليقين بالشك فى صدره و أمر بنقض اليقين فى ذيله فان الشك فى صدره و اليقين فى ذيله مطلقان فاطلاق الشك يشمل البدوى و المقرون بالعلم الاجمالى كما أن اطلاق اليقين يشمل اليقين الاجمالى و التفصيلى و هذا الاطلاقان لايمكن التحفظ عليهما فى اطراف العلم الاجمالى لأنّ مقتضى اطلاق الصدر جريان الاستصحاب فى كلا الطرفين و مقتضى اطلاق الذيل عدم جريانه فى احدهما و بهذا تصحيح الصحيحة مجملة و المانع الاثباتى و هو لزوم المناقضة بين الصدر و الذيل موجود.

---

۱. الوسائل، ج۱، باب۱ من ابواب نواقض الوضوء،ح۱.

و وافقه المحقق النائينى(قدس سره) على هذا المدعى و إن لم‌يرتض ببرهانه حيث اجاب عما استدل به (قدس سره) بما ذكره صاحب الكفاية من دليل اعتبار الاستصحاب غير منحصر بتلك الصحيحة المشتملة على الذيل فهب أنها مجملة إلاّ أن الاخبار التى لاتشتمل على هذا الذيل مطلقة و هى شاملة لكل من الشبهات البدوية و المقرونة بالعلم الاجمالى لوضوح ان اجمال أى دليل لايسرى الى الآخر هذا. فلا مانع اثباتى لجريانه بل التزم بعدم جريان الاستصحاب فى اطراف العلم الاجمالى للمانع الثبوتى.

و تقريبه: ان الاستصحاب اصل احرازى تنزيلى و معنى ذلك ان الشارع فى مورد الاستصحاب قد نزل المكلف منزلة العالم تعبّداً، و ان كان شاكاً وجداناً و من البيّن أنّ جعل المكلف عالماً بنجاسة كل من الانائين بالتعبد مع العلم الوجدانى بطهارة احد هما امر غير معقول،لأنه تعبّد على خلاف المعلوم بالوجدان.

و اختار صاحب الكفاية (قدس سره) جريان الاستصحاب لوجود المقتضى و هو شمول ادلة الاستصحاب ، و عدم المانع و هو لزوم المخالفة العملية.

و وافقه الامام الخوئى(قدس سره) فى جريان الاستصحاب فى اطراف العلم الاجمالى و اجاب عن اشكال استاذه المحقق النائينى(قدس سره) بأنه يتم فيما اذا كان اليقين و الشك فى كلا الطرفين مورداً لاستصحاب واحد بأن شَمَلَهَا شمولاً واحداً فان التعبد بالنجاسة فى مجموعهما تعبد على خلاف العلم الوجدانى بعدم احدهما فعلى تقدير أن يكون لنجاسة المجموع اثر شرعى كما اذا فرضنا أن لبسهما معاً محرم فى الصلاة لم يمكن الحكم ببقاء النجاسة فى مجموعهما باستصحاب واحد لأنه على خلاف ما علمناه بالوجدان .

و اما اذا كان كل واحد من اليقين و الشك فى الطرفين مورداً للاستصحاب مستقلاً فلاوجه لما افاده و ذلك لأن كل واحد من الطرفين معلوم النجاسة سابقاً و مشكوك فيه بالفعل و هو مورد للاستصحاب من دون علم وجدان على خلافه لأن

العلم الاجمالى انما يتعلق بالجامع دون الاطراف فمرتبة الاستصحاب فى كل واحد من الطرفين محفوظة فلا مانع من جريانه فيه و لا يضره العلم بمخالفة أحد الاستصحابين للواقع لأن المخالفة الالتزامية غير مانعة عن جريان الاستصحاب فى الاطراف.

الفرق بين المانع و الرافع

المانع عبارة عن ما اخذ عدمه فى حدوث شئ و الرافع عبارة عما اخذ عدمه فى بقاء شئ بعد حدوثه، كالطلاق بالنسبة الى علاقة الزوجية.

الفرق بين الشك في الرافع و رافعية الموجود

و المراد من الاول ما كان رافعيته معلوماً و الشك فى تحققه كالشك فى حدوث البول مع العلم بسبق الطهارة و الثانى ما كان معلوم الوجود قطعاً و لكن يشك فى كونه رافعاً للحكم أم لا؟ كما اذا علم فى يوم الجمعة بأنه مشغول الذمة بصلاة ما و لايعلم انها صلاة الجمعة أو صلاة الظهر فاذا صلى الظهر مثلاً يتردد هل هى رافعة لشغل الذمة بالتكليف المذكور أو غير رافعة.

المراد من الاصل الموضوعي و الحكمي

الاصل الموضوعى : هو الاصل الجارى فى الموضوع لاحراز حكمه كاستصحاب خمرية مائع شكّ فى انقلابه خلّاً، فانه رافع لموضوع اصالة الحل فيه، و كاستصحاب عدم

ذهاب ثلثى العصير العنبى المغلى اذا شك فى ذهابهما، و كاستصحاب عدالة زيد لاحراز الاحكام المترتبة عليها من جواز الاقتداء به و نفوذ شهادته و غير هما و ليس مراد الشيخ (ﷺ)و من تبعه من الاصل الموضوعى هذا المعنى بل كل ما يكون بياناً و رافعاً للشك و لو تعبداً و يسمّى بالاصول الموضوعى باعتبار انه رافع لموضوع الاصل الآخر. (اعنى اصالة البرائة).

و الاصل الحكمى: هو الاصل الجارى فى نفس الحكم الشرعى كاستصحاب حرمة مباشرة الحائض بعد انقطاع الدم و قبل الاغتسال.

الاصل الموضوعي حاكم علي البرائة أو وارد؟

انماتجرى اصالة البرائة شرعاً و عقلاً فيما لم يكن هناك اصل موضوعى سواء كان مطابقاً للبرائة: كما لوكان الماء حلالاً ثم شككنا انه هل صار حراماً بحيازة احد له ـ حتى يصبح غصباً ـ أم لا لم تجرى اصالة البرائة و لم يصح التمسك بكل شئ لك حلال بل جرى الاصل الموضوعى الموافق لها فالاستصحاب يقتضى بقاء حليته.

أم مخالفاً لها: كما اذا شك فى حلية لحم لتردده بين لحم الغنم الحلال و لحم الثعلب الحرام مع العلم بوقوع التذكية عليه على كل تقدير .

لافرق فى عدم جريان البرائة فى الشبهة الحكمية أو الموضوعية مع اصل الموضوعى لوروده عليها و ارتفاع موضوعها بسببه اذ موضوع البرائة هو المشكوك و الاستصحاب الموضوعى يرفع الشك كما اختار المحقق الخراسانى(ﷺ).

أو لحكومة الاصل الموضوعى على البرائة كما اختار الشيخ الاعظم(ﷺ) و هذا لفظه: الاول: إنّ محلّ الكلام فى الشبهة الموضوعية المحكومة بالاباحة ما اذا لم يكن هناك اصلٌ موضوعيٍّ يقتضى بالحرمة فمثل المرئة المرددة بين الزوجية و الاجنبيّة خارجٌ عن

محل الكلام، لأنّ اصالة عدم علاقة الزوجية المقتضية للحرمة بل استصحاب الحرمة حاكمة على اصالة الاباحة.[1]

الاقوال في حجية الاستصحاب

ان الشيخ الاعظم(ﷺ) ذكر فى رسائله احد عشر قولاً و نذكر هنا ما هو الاهم:

الأول : اختار الشيخ التفصيل فى مقامين: الاول بين الشك فى المقتضى و الشك فى الرافع و ان الاستصحاب حجة فى الثانى دو الاول و هذا نصّ عبارته: لان حقيقة النقض هو رفع الهيئة الأتصالية كما فى نقض الحبل و الاقرب اليه على تقدير مجازيته هو رفع الامر الثابت و قد يُطلَقُ على مطلق رفع اليد عن الشئ و لو لعدم المقتضى له بعد ان كان اخذاً به فالمراد من النقض عدم الاستمرار عليه و البناء على عدمه بعد وجوده.

اذا عرفت هذا فنقول: ان الامر يدور بين ان يراد بالنقض مطلق ترك العمل و ترتيب الأمر و هو المعنى الثالث و يبقى المنقوض عامّاً لكلّ يقين و بين ان يراد من النقض ظاهره و هو المعنى الثانى فيختصّ متعلقه بما من شأنه الاستمرار المختصّ بالموارد التى يوجد فيها هذا المعنى و لايخفى رجحان هذا على الاولّ.[2]ففى مورد يكون المتيقن مما له دوام فى نفسه يكون امراً مبرماً مستحكماً و يصحّ اسناد النقض اليه، و فى مورد لايكون المتيقن كذلك لايصحّ اسناد النقض اليه لان النقض حلّ شئ مبرم مستحكم.

و الثانى: هو التفصيل بين الحكم الثابت بالدليل الشرعى كالكتاب و السنة و الاجماع و الحكم الثابت بالدليل العقلى فانكر حجية الاستصحاب فى الثانى و الوجه فيه بحسب ما يستفاد من كلامه انه لابد فى جريان الاستصحاب من اتحاد الموضوع فى

---

۱. الرسائل ج۱ ص۴۹۰ طبع البيروت.

۲. الرسائل، ج۲، ص۲۱۵ طبع البيروت.

القضیتین فانه لولا اتحاد القضیة المتیقنة و المشکوکة لایصدق نقض الیقین بالشك و اذا ثبت الحکم بالدلیل العقلی و العقل لایحکم بحکم للموضوع المهمل لأن الاهمال فی مقام الثبوت لایتصور من الحاکم فلابد فی حکم العقل من ادراك الموضوع بجمیع قیوده فلایحکم العقل بحکم الا للموضوع المقید بقیود لها دخل فی الحکم فمع عدم انتفاء شئ من هذه القیود لایمکن الشك فی الحکم و مع انتفاء احدها ینتفی الحکم العقلی یقیناً و المفروض ان الحکم الشرعی فی المقام مستفاد من الحکم العقلی بقاعدة الملازمة فبانتفاء الحکم العقلی ینتفی الحکم الشرعی لا محالة فلا یبقی لنا شك فی بقاء الحکم الشرعی حتی نرجع الی الاستصحاب ، بل هو مقطوع العدم.

الثانی: ما ذهب الیه المحقق الخراسانی(ﷺ) من حجیة الاستصحاب مطلقا فی الاحکام و الموضوعات و المقتضی و الرافع و الحکم الثابت بالدلیل الشرعی أو العقلی و ... و عمدة دلیله علی ذلك کما صرّح فی الکفایة الاخبار المستفیضة فی الباب منها صحیحة زرارة: قَالَ قُلْتُ لَهُ الرَّجُلُ یَنَامُ وَ هُوَ عَلَي وُضُوءٍ أتُوجِبُ الْخَفْقَةُ وَ الْخَفْقَتَانِ عَلَیْهِ الْوُضُوءَ فَقَالَ یَا زُرَارَةُ قَدْ تَنَامُ الْعَیْنُ وَ لایَنَامُ الْقَلْبُ وَ الأُذُنُ فَإذَا نَامَتِ الْعَیْنُ وَ الأُذُنُ وَ الْقَلْبُ فَقَدْ وَجَبَ الْوُضُوءُ قُلْتُ فَإنْ حُرِّكَ إلَي جَنْبِهِ شَیْءٌ وَ لَمْ یَعْلَمْ بِهِ قَالَ لَا حَتَّي یَسْتَیْقِنَ أنَّهُ قَدْ نَامَ حَتَّي یَجِیءَ مِنْ ذَلِكَ أمْرٌ بَیِّنٌ وَ إلَّا فَإنَّهُ عَلَي یَقِینٍ مِنْ وُضُوئِهِ وَ لایَنْقُضُ الْیَقِینَ أبَداً بِالشَّكِّ وَ لَکِنْ یَنْقُضُهُ بِیَقِینٍ آخَرَ.(و لا تنقض الیقین ابدا بالشك، و انّما تنقضه بیقین آخر)[1] (هذا ما ذکر فی الوسائل مع اختلاف یسیر مما ذکر فی التهذیب[2] و اختلاف العبارة غیر مخلّ فی الاستدلال.) إنّ هذه الصحیحة و الصحیحة الثانیةو الثالثة لزرارة التی ذکر ها فی الکفایة تدل باطلاقها علی حجیة الاستصحاب

---

۱. الوسائل، ج۲، من ابواب نواقض الوضوء ح۱، ص۲۱۵ طبع البیروت.

۲. التهذیب، ج۱، ص۸

مطلقا بلا فرق بين الاحكام الكلية و الجزئية و الموضوعات الخارجية فانها باطلاقها تدل على عدم جواز نقض اليقين بالشك سواء كان متعلق اليقين هو الحكم الكلى أو الموضوع الخارجى.

الثالث: ما ذهب اليه الامام الخوئى(قدس سره) فى المقام من جريان الاستصحاب فى الشك فى المقتضى ايضاً لأن متعلق اليقين و الشك ملحوظ بالنظر المسامحى العرفى و الغاء الخصوصية الزمان بالتعبد الشرعى فتستفاد من قوله(عليه السلام): لاتنقض اليقين بالشك حجية الاستصحاب مطلقا بلا فرق بين موارد الشك فى المقتضى وموارد الشك فى الرافع خلافاً للشيخ(قدس سره) و لكن فصّل بين الأحكام الكلية الإلهية و غيرها من الاحكام الجزئية و الموضوعات الخارجية كما اختاره الفاضل النراقى فى المستند فيكون الاستصحاب قاعدة فقهية مجعولة فى الشبهات الموضوعية، نظير قاعدتى الفراغ و التجاوز و غيرهما من القواعد الفقهية و ليس الوجه فيه قصور الروايات الواردة فى المقام لان عموم التعليل فى الصحيحة كما ذكرنا و الاطلاق فى غير ها شامل للشبهات الحكمية و الموضوعية بل الوجه فى هذا التفصيل ان الاستصحاب فى الاحكام الكلية معارض بمثله دائماً.

بيانه : انّ الشك فى الحكم الشرعى تارة يكون راجعاً الى مقام الجعل و اخرى يكون الشك راجعاً الى المجعول بعد فعليته بتحقق موضوعه فى الخارج كالشك فى حرمة وطء المرئة بعد انقطاع الدم قبل الاغتسال .

و الشك فى المجعول على قسمين اما ان يكون لاجل الشك فى دائرة المجعول سعة و ضيقاً من قبل الشارع كما اذا شككنا فى ان المجعول من قبل الشارع هل هو حرمة وطء الحائض وجود الدم فقط أو الى حين الاغتسال و يعبّر هذ الشك بالشبهة الحكمية و إمّا ان يكون الشك لأجل الامور الخارجية بعد العلم بحدود المجعول سعة و ضيقاً من قبل الشارع كما اذا شككنا فى انقطاع الدم بعد العلم بعدم حرمة الوطء بعد الانقطاع و

قبل الغسل و یعبر عن هذا الشك بالشبهة الموضوعیة و جریان الاستصحاب فی الشبهات الموضوعیة مما لااشکال فیه.

اما الشبهات الحکمیة: فان کان الزمان مفرّداً للموضوع و کان الحکم انحلالیّاً کحرمة وطء الحائض مثلاً فلایمکن جریان الاستصحاب فیها لأنّ هذا الفرد من الوطء وهو الفرد المفروض وقوعه بعد انقطاع الدم قبل الاغتسال لم تعلم حرمته من اول الامر حتی تستصحب بقائها.

و ان لم یکن الزمان مفرّداً و لم یکن الحکم انحلالیاً کنجاسة الماء القلیل المتمم کراً فان الماء شئ واحد غیر متعدد بحسب امتداد الزمان فی نظر العرف و نجاسته حکم واحد مستمر من أول الحدوث الی آخر الزوال و من هذا القبیل الملکیة و الزوجیة فلایجری الاستصحاب فی هذا القسم ایضاً لابتلائه بالمعارض لانه اذا شککنا فی بقاء نجاسة الماء المتمم کراً فلنا یقین متعلق بالمجعول و یقین متعلق بالجعل، فبالنظر الی المجعول یجری استصحاب النجاسة، لکونها متیقنة الحدوث مشکوکة البقاء و بالنظر الی الجعل یجری استصحاب عدم النجاسة لکونه ایضاً متیقناً، و ذلك للیقین بعدم جعل النجاسة للماء القلیل فی صدر اسلام لا مطلقاً ولا مقیداً بعد التتمیم و القدر المتیقن انما هو جعلها للقلیل غیر المتمم أما جعلها مطلقاً حتی للقلیل المتمم فهو مشکوك فیه فنستصحب عدمه.[۱]

و اجاب عما افاد سیدنا الخوئی(قدس سره) الاستاذ آیة الله العظمی المحقق الکابلی(مدظلّه العالی) و هذا نصّ عبارته: و ما افاده من ان الاستصحاب فی الاحکام الکلیة معارض باستصحاب عدمی لایمکن المساعدة علیه، فنقول فی المقام ان استصحاب عدم جعل النجاسة معارض باستصحاب عدم جعل الطهارة فیتساقطان بالتعارض لانا

---

۱. مصباح الاصول ، ج۳، ص۳۷.

نعلم بجعل احدهما فبعد تساقطهما يكون المرجع استصحاب المجعول المحقق قبلها و هی النجاسة.[۱]

الفرق بين الترجيح بغير مرجح و الترجّح بغير مرجح

ان الاول مستند الی الفاعل و ذلك قبيح بخلاف الثانی فانه ترجح تلقائی، و ذلك ممتنع لان ارتفاع احد طرفی المتساويين بدون علة معناه وجود المعلول بدون علة و ذلك محال[۲] و ذُكر الفرق بينهما فی درر الفوائد علی شرح المنظومة و هذا لفظه: الترجّح : هو تحقق احد طرفی المتساويين من غير علة.

الترجيح من غير مرجّح: اختيار الفاعل المختار احد طرفی المتساويين من غير رجحان فيما يختاره علی الطرف الآخر.[۳]

معيار القدماء و المتاخرين عند الاصوليين

ما هو المعروف عند الاصوليين فی تشخيص القدماء عن المتأخرين المحقق الاول وهو: المحقق علی الاطلاق الشيخ نجم الدين جعفر بن الحسن بن يحی بن سعيد الهذلی الحلی قال العلامة النوری فی وصفه: كشاف حقائق الشريعة بطرائف من البيان لم يطمثهن انس قبله و لا جان، رئيس العلماء فقيه الحكماء، شمس الفضلاء، بدر العرفاء الی... له كتاب شرايع الاسلام و النافع و المعتبر فی الفقه و معارج الوصول الی علم الاصول و نهج الوصول الی علم الاصول و هو استاذ آية الله العلامة جمال الدين الحلی

---

۱. المباحث الفقهية، ج۲، بحث الاستنجاء ص: ۴۲۴.

۲. الوصول ج۵ ص۲۵۷.

۳. درر الفوائد للآملی (ره) ج۱ ص۲۳۰.

شيخ الشيعة و محى الشريعة و برز من عالى مجلس تدريسه اكثر من اربعمأة مجتهد جهابذة و هذا لم يتفق لاحد قبله. و هو رأس المتأخرين و قبله يكون من القدماء كانت وفاته بالحلة فى شهر ربيع الاخر سنة ۶۷۶ و ذكر بعض المعاصرين فى كتابه المسمّى بهداية الاصول بان ميزان القدماء و المتأخرين الشيخ الطائفة الشيخ الطوسى(قدس سره) فأنّه و ما بعده يكون من المتأخرين و قبله يكون من القدماء. المولود عام (۳۸۵) و المتوفى عام(۴۶۰).

و قد تمّ ما اردنا ذكره من المباحث الاصولية

و نرجو من الله تعالى ان يوفقنا لاتمام

المباحث الاخرى بفضله و كرمه

انّه ذو فضل عظيم.

*****

القواعد و الفروق

حول المباحث الفقهية

بسم الله الرحمن الرحيم

قال رسول الله (ﷺ): اذا أَرَادَ اللهُ بِعَبْدٍ خَيْراً فَقَّهَهُ فِى الدِّيْنِ.[١]

قال الوكيلى فى منظومته:

الفقه فى العلوم بعد المعرفة　　　كالبدر بين أنجم منكسفة

و انه وظيفة العباد　　　و احسن الزاد الى المعاد

و عالم من علماء الائمة　　　فى حجج الدين عن الأئمة

الفقه في اللغة و الاصطلاح

الفقه فى اللغة : عبارة عن الفهم و منه قوله تعالى: ﴿قَالُوا يَاشُعَيْبُ مَا نَفْقَهُ كَثِيْراً مِمَّا تَقُوْلُ﴾[٢] اى لانفهم . و قوله تعالى: ﴿وَ لكِنْ لاتَفْقَهُوْنَ تَسْبِيْحَهُمْ﴾[٣] اى لاتفهمون. و تقول العرب: «فَقَهْتُ كَلامَكَ» اى فهمته.

---

١. كنز العمال: ٢٨٦٩٠.

٢. هود (١١): ٩١.

٣. اسراء (١٧): ٤٤.

و فى الاصطلاح: هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية. فخرج بالتقييد بالاحكام العلم بالذّوات كزيد مثلاً و بالصّفات ككرمه و شجاعته و بالافعال ككتابته و خياطته و خرج بالشرعية غيرها كالعقلية المحضة و اللغوية و خرج بالفرعية الاصوليّة و بقولنا عن ادلّتها علم الله سبحانه و علم الملائكة و الانبياء و خرج بالتفصيلية علم المقلد فى المسائل الفقهية فانه مأخوذ من دليل اجمالىّ مطرد فى جميع المسائل.[١]

الفقه يقسم الي اربعة اقسام

ان الفقهاء (رضوان الله عليهم) قسموا مسائل الفقه الى اقسام اربعة عبادات، و عقود، و ايقاعات و احكام و قد يعبّر عن هذه الاقسام بعبادات و عادات و معاملات و سياسات.

وجه حصر الفقه في اربعة اقسام

وجه الحصر ان المبحوث عنه فى الفقه إما ان يتعلق بالامور الاخروية او الدنيوية فان كان الاول، فهو العبادات و ان كان الثانى، فلايخلو، فاما ان يفتقر الى عبارة اولاً، فان لم يفتقر فهو الاحكام كالديات و القصاص و المواريث و ان افتقر فاما من الطرفين أو من طرف واحد فان كان الثانى، فهو الايقاعات كالطلاق و العتق و ان كان الاول، فهو العقود و يدخل فيه المعاملات و النكاح.[٢]

---

١. معالم الدين فى الاصول.

٢. غاية الايضاح فى شرح المكاسب، ص٣٤.

الفرق بين القواعد الفقهية و الاصولية

إنّ القواعد الفقهية على قسمين: قسم تجرى فى الشبهات الموضوعية و قسم تجرى فى الشبهات الحكمية.

القسم الاول: الفرق بينه و بين القواعد الاصولية هو ان القواعد الجارية فى الشبهات الموضوعية عبارة عن كبريات تنتج بعد انضمام الصغرى اليها حكماً جزئياً شخصياً ـ كقاعدتى التجاوز و الفراغ ـ فانهما يفيدان عدم الاعتناء بالشك بعد الفراغ، و الانتهاء من العمل او بعد تجاوز محل المشكوك، و هاتان الكبريان اذا ضممنا هما الى صغرياتهما ـ التى هى موارد ابتلاء الشخص نفسه ـ انتجنا صحة عمله المشكوك، و كذلك الحال فى قاعدة اليد، و قاعدة نفى الضرر، و الحرج فى موارد الضرر، أو الحرج الشخصى. فان الناتج من القواعد الفقهية الجارية فى الشبهات الموضوعية حكم شخصى خاص.

و اما المسائل الاصولية فالناتج ـ بعد الانضمام ـ حكم كلى عام ثابت لجميع المكلفين كمسألة حجية خبر واحد فانا لو ضممنا هذه القضية الكلية الى قضية صغروية، و هى الخبر الذى اثبت جزئية السورة فى الصلاة لانتج من هذا جزئية السورة فى حق كل واحد من دون اختصاص بفرد معين فهذا هو الفارق بينهما.

و القسم الثانى ـ هى القواعد الجارية فى الشبهات الحكمية مثل لاضرر و لاحرج ـ بناء على جريانهما فى موارد الضرر، أو الحرج النوعى و كذا قاعدة ما لايضمن بصحيحه لايضمن بفاسده، تنتج بعد الانضمام حكماً كبروياً كلّيّاً.

فان مفاد الاولى: ان كل حكم اذا استلزم ضرراً أو حرجاً و لو كان الضرر و الحرج نوعياً فهو مرفوع ، و مفاد الثانية: ان كل معاملة كان فى صحيحها ضمان ففى

فاسدها كذلك، و بالعكس ان كل معاملة لم‌يكن فى صحيحها ضمان ففى فاسدها لايكون فيه الضمان ايضاً فكلتا القاعدتين من حيث النتيجة متحدة مع علم الاصول من حيث انتاج الحكم الكلى الاّ ان هناك فرقاً بينهما فان نتائج هذه القواعد لاتقع فى طريق استنباط الحكم، و لا انها ممّاينتهى اليه بعد العجز عن استنباط الحكم الشرعى، و انما هى من الحكم المستنبط المنطبق على موارده مثلاً المستفاد من دليل لاضرر ان الحكم الضررى مرفوع و هو بنفسه حكم شرعى ينطبق على موارده. مثل اللزوم فى المعاملة الغبنية فانه ضررى نوعاً فهو مرفوع شرعاً و كذا قاعدة لايضمن فانها تنطبق على مثل الهبة، و العارية فإنّ صحيحهما لم‌يكن فيه ضمان فكذا فاسدهما بخلاف البيع فان صحيحه مضمون، ففاسده كذلك و هكذا.

بخلاف المسائل الاصولية فان نتائجها بين ما امكن ان يستنبط منه الحكم الشرعى، و ما يكون مرجعاً للفقيه فى تعيين الوظيفة الفعلية الخ.

نعم اصل حكم القاعدة الفقهية انما استفيد من المسائل الاصولية ـ كما هو الحال ـ فى جميع المسائل الفقهية.[١]

و قال بعض الاعاظم فى مقام الفرق بينهما:

القواعد الفقهية: هى احكام عامة فقهية تجرى فى ابواب مختلفة كقاعدة الطهارة و الحلية.

و امّا القواعد الاصولية: فهى القواعد العامة الممهدة لحاجة الفقيه اليها فى تشخيص الوظائف الكلية للمكلفين.

و مما ذكر تعرف انه ليس من شرط المسألة الاصولية الوقوع فى طريق استنباط الحكم كما يظهر من غير واحد من الاعلام و ذلك لان البحث فى كثير من مسائله

---

١. مصابيح الاصول،ج١، ص١١.

بحث عن نفس الحكم الشرعى لا عما يقع فى طريق استنباطه كالبحث عن البرائة الشرعية فى الشبهات الحكمية المستفاد من قوله (عليه السلام) كل شئ لك حلال . بناء على شموله للشبهات الحكمية.[1]

الفرق بين الحكم ‹ القضاء › و الفتوي

الفتوى عبارة عن بيان الاحكام الكلية من دون نظر الى تطبيقها على مواردها و أما القضاء فهو الحكم بالقضايا الشخصى التى هى مورد الترافع و التشاجر، فيحكم القاضى بأن المال الفلانى لزيد او أنّ المرأة الفلانية زوجة فلان.

و الفرق بينهما من جهات:

١ـ الفتوى اخبارٌ و حكايتٌ عن حكم الله تعالى عن حدس بخلاف اخبار الثقة فانه عن حسّ. و القضاء انشاء حكم من قبل القاضى كحكمت أو قضيت.

٢ـ الفتوى منحصر فى الشبهات الحكمية و لايجرى فى الشبهات الموضوعية و اما القضاء فيجرى فى الشبهات الحكمية و الموضوعية.

٣ـ الفتوى حجة للمفتى و مقلديه و لايكون حجة لغيرهم و اما القضاء حجة لغير مقلديه ايضاً.

٤ـ الفتوى لايكون الزاماً من المفتى الى مقلديه الاّ من باب الامر بالمعروف و النهى عن المنكر و فى القضاء الزام من القاضى بما صدر من الحكم و لو كان مخالفاً لفتوى مرجعه.

و بعبارة اخرى:

---

١. القواعد الفقهية ج١، لآية الله العظمى المكارم الشيرازى ـ مع التصرف.

ان الفتوى تتمثل فى بيان الاحكام الشرعية الكلية على نحو القضية الحقيقية من دون نظر الى تطبيقها على مواردها و مصاديقها و لاتكون حجة الا على من يجب عليه تقليد المفتى به و المعيار فى التطبيق انما هو نظره دو نظر المفتى.

و اما القضاء فهو تتمثل فى حكم المفتى بالقضايا الشخصية التى هى مورد الترافع و التشاجر بين الناس و إنهاء النزاع فيها، سواءً كانت من القضايا المالية أم غيرها و هو نافذ على كل احد، حتى اذا كان احد المتخاصمين أو كلاهما مجتهداً. [۱]

الفرق بين القاضي المنصوب و القاضي التحكيم

القاضى المنصوب، هو من له الولاية شرعاً على تطبيق الاحكام الشرعية و اجراء الحدود و اقامة التعزيرات و فصل الخصوم و النزاعات و المرافعات بين المسلمين و اخذ حقوق المظلومين من الظالمين بأىّ كيفية متاحة له شرعاً، بغاية الحفاظ على مصالح المسلمين الكبرى، وهى العدالة الاجتماعية، و خلق التوازن.

و اما القاضى التحكيم فهو الذى اختاره المتخاصمان و تراضيا على حكمه فى فصل الخصومة بينهما بالطرق المقررة شرعاً. و لايعتبر فى القاضى التحكيم الاجتهاد، بل يكفى فيه معرفة الاحكام و لاسيما احكام القضاء و لو كان عن التقليد و اما فى القاضى المنصوب شرعاً، فيعتبر فيه الاجتهاد بل الاعلمية على الاظهر الا المنصوب من قبل الامام(عليه السلام) أو نائبه.

---

۱. منهاج الصالحين، ج۳، لآية الله العظمى الفياض.

الفرق بين القاضي و المفتي

الفرق بينهما ان «المفتى» يقرر القوانين الشرعية و «القاضى» يشخّص تلك القوانين فى الموارد الجزئية مثل ان يقول لزيد مثلاً عليك البيّنة و على خصمك اليمين.

الفرق بين الحق و الحكم

اما بحسب المفهوم و الحقيقة فالفرق واضح فانّ الحق نوع من السلطنة على شئ متعلق بعين كحق التحجير و حق الرهانة وحق الغرماء فى تركة الميت أو غيرها كحق الخيار المتعلق بالعقد أو على شخص كحق القصاص و حق الحضانة و حق القسم و نحو ذلك فهى مرتبة ضعيفة من الملك بل نوع منه و صاحبه مالك لشئ يكون امره اليه بخلاف الحكم فانه مجرد جعل الرخصة فى فعل شئ أو تركه أو الحكم بترتب اثر على فعل أو ترك مثلاً فى حق الخيار فى العقود اللازمة حيث انّه من الحقوق نقول ان الشارع جعل للمتعاقدين أو احدهما سلطنة على العقد أو على متعلقه و حكم بأنه مالك لامره من حيث الامضاء و الفسخ و الرّد و الاسترداد.

و اما الجواز فى العقود الجائزة حيث انه من الحكم ليس الاّ مجرد رخصة الشارع فى الفسخ و الامضاء لا بحيث يكون هناك اعتبار سلطنة من الشارع لاحد الطرفين أو كليهما فهو نظير جواز شرب الماء و اكل اللحم.

و بالجملة: ان اعتبر الشارع مالكية شخص لامر و سلطنته على شئ فهو من باب الحق و ان لم يكن منه الاّ مجرد عدم المنع من فعل شئ او ترتيب الاثر على فعل او ترك بحيث يكون الشخص مورداً او محلا لذلك الحكم فهو من باب الحكم.

و اما بحسب المصاديق و الصغريات فالفرق بينهما فى غاية الاشكال اذ فى جميع الموارد يمكن تصوير كلا الوجهين و لابد من مراجعة الدليل و الميزان فى ذلك اما الاجماع أو لسان الدليل.[١]

و من آثار الحق جواز اسقاطه و نقله بخلاف الحكم فانه ليس قابلا للاسقاط و النقل لأن امر الحكم بيد الحاكم و ليس للمحكوم عليه اسقاطه و لانقله.

خلافاً للمحقق البارع الحاج ميرزا فتّاح الشهيدى التبريزى(ﻗﺪﻩ) حيث جعل الحقوق داخلاً فى الاحكام و هذا نصّ عبارته: و لايخفى عليك انّ ما ذكرنا فى هذه الحاشية انما هو مبنىّ على مذاق القوم القائلين بانقسام الحقوق من حيث القابلية للاسقاط و النقل الى ثلاثة اقسام و منهم المصنف و اما بناء على المختار من كون الحقوق كلها من قبيل الاحكام اما الوضعية كما فى بعض الموارد أو التكليفية كما فى بعض الآخر[٢] و صرح عدم صحة عوضية الحق فى البيع مطلقاً. و صرّح الامام الخوئى(ﻗﺪﻩ) ايضاً على وحدتهما فى مصباح الفقاهة: لاينبغى الريب فى أن الحكم و الحق متحدان حقيقة، لأنّ قوامهما بالاعتبار الصرف.[٣]

اقسام الحقوق

و اما الحقوق فهى بحسب صحة الاسقاط و النقل بعوض أو بلا عوض و الانتقال القهرى بارث و نحوه على اقسام:

فمنها: ما لايقبل الإسقاط و لا النقل و لا الانتقال بالموت، كحق الابوة و حق

---

١. حاشية المكاسب، للمحقق السيد محمد كاظم الطباطبائى اليزدى.

٢. هداية الطالب الى اسرار المكاسب، ص١٥١.

٣. مصباح الفقاهة، ج٢، ص٤٥.

الولاية للحاكم و حقّ الاستمتاع بالزّوجة و حق السبق فى الرماية قبل تمام النضال و حق الوصاية و... و منها مايجوز اسقاطه، و لايجوز نقله و لاانتقاله ، كحق الغيبة أو الشتم أو الاذية باهانة أو ضرب أو نحو ذلك بناء على وجوب ارضاء صاحبه و عدم كفاية التوبة.

و منها: ما يصح اسقاطه و انتقاله بالموت و لايجوز نقله، كحق الشفعة.

و منها: ما يصحّ نقله و اسقاطه و ينتقل بالموت ايضاً كحق الخيار و حقّ الرهانة و حق التحجير و حقّ الشرط و...

و منها: ما يجوز اسقاطه و نقله لا بعوض كحق القسم على ماذكره جماعة كالعلامة فى القواعد على ماحكى عنه و الشهيد فى اللمعة حيث قال: و لايصح الاعتياض عن القسم بشئ من المال.

و منها: ما هو محل الشك فى صحة الاسقاط أو النقل أو الانتقال و عدّ من ذلك : حق الرجوع فى العدة الرجعية و حق النفقة فى الاقارب كالابوين و الاولاد و حق الفسخ بالعيوب فى النكاح و حقّ السبق فى امامة الجماعة و حق المطالبة فى القرض و الوديعة و العارية و حق العزل فى الوكالة و حق الرجوع فى الهبة و حق الفسخ فى سائر العقود الجائزة كالشريك و المضاربة و نحو هما الى غير ذلك و انت خبير بأن جملة من ذلك من باب الحكم.[١]

---

١. حاشية المكاسب للسيد اليزدى، ص٥۶.

مقتضي القاعدة فيما لم يثبت من الخارج جواز اسقاطه أو نقله

لايخفى ان طبع الحق يقتضى جواز اسقاطه و نقله لأن المفروض كون صاحبه مالكاً للامر و مسلّطا عليه فالمنع اما تعبدى أو من جهة قصور فى كيفيته بحسب الجعل و الاول واضح و الثانى كان يكون الحق متقوما بشخص خاصّ كحق التولية فى الوقف و حق الوصاية و نحوهما فأنّ الواقف أو الموصى جعل الشخص الخاص من حيث انه خاصّ مورداً للحق، فلا يتعدى عنه و كولاية الحاكم فانها مختصة بعنوان خاص لايمكن التعدى عنه الى عنوان آخر و مثل حقّ المضاجعة بالنسبة الى غير الزوج و الزوجة و كحق الشفعة بالنسبة الى غير الشريك و هكذا فان شك فى كون شئ حقاً أو حكماً فلايجوز اسقاطه و لا نقله و ان علم كونه حقاً و علم المنع التعبدى أو كون الشخص أو العنوان مقوماً.

الفرق بين حقوق الله و حقوق الناس

ان الذى يجعله المولى على عبيده من الحكم بنحو التكليف أو الوضع و يريد منهم اتيانه أو تركه أو يرخصهم فيه لايخلو امّا ان يكون هذا الجعل و الحمل ناشئاً من خصوصية فى نفس الفعل و الترك أو خصوصية فى الغير انساناً كان او غيره و بعبارة اخرى ان طلب المولى من العبد ايجاد فعل أو تركه أو تجويزه لهما على المشهور من مذهب العدلية لابد ان يكون عن مصلحة فى المطلوب مقتضية له أو مفسدة فى المبغوض كذلك اما فى نفسه مثل الصلاة و الصوم و الزكاة و شرب الخمر و نحوه من المحرمات أو تكون عن خصوصية فى الغير الذى كان لذلك الفعل أو الترك اضافة اليه بمعنى ان الخصوصيات المقتضية بطلب المولى فعلاً أو تركاً انما جائت من قبل تلك الاضافة بحيث

لو انتفت الاضافة انتفى الحكم و ذلك مثل حرمة غيبة المؤمن و هتك عرضه و الظلم و الخيانة عليه في عرضه و ماله فان منشأ حرمتها على المكلف انما هو خصوصية في المؤمن مقتضية لحرمتها و يسمّى الاول بحقوق الله تعالى و الثاني بحقوق الناس.

الفرق بين الحق و الملك

ملخص الفرق بينهما: ان الحق سلطنة من ذى الحق على من عليه الحق قائمة بينهما لايعقل تحققها الا بوجود هما معا، بحيث يكون احدهماسلطاناً و الآخرمسلطاً عليه فلابد من تغاير هما و يمتنع ان ينتقل الى من عليه الحق لانه يستلزم اتحاد السلطان و المسلط عليه بخلاف الملك فانه اضافة و مجرد ربط بين المالك و المملوك و وجود المالك و المال كافٍ في حصول هذه الربط و تحققه فلايحتاج الى من عليه الملك و اتحاد المالك ومن عليه الملك غيرقادح لماعرفت من عدم اقتضاءالملكية تغايرهماليكون اتحادهماقادحاً.

الفرق بين المال و الملك

المال في اللغة: ما ملكه الانسان من الاشياء. و في العرف: ان المالية انما تنتزع من الشئ بملاحظة كونه في حد ذاته مما يميل اليه النوع و يدّخرونه للانتفاع به وقت الحاجة.

و اما عند الشرع: فمالية كل شئ باعتبار وجود المنافع المحللة فيه فعديم المنفعة المحللة (كالخمر و الخنزير) ليس بمال.

ثم ان النسبة بين المال و الملك هي العموم من وجه، بديهية أنه قد يوجد الملك و لايوجد المال، كالحبة من الحنطة المملوكة، فانها ملك و ليس بمال، وقديتحقق المال ولا يتحقق الملك كالمباحات الاصلية قبل حيازتها، فانها اموال، و ليست بمملوكة لاحد، و قديجتمعان وهو كثير.

و ذكر بعض الاعاظم فى وجه الفرق بين المالية و الملكية وهذا عبارته: ان الملكية امر اعتبارى اضافى بين المالك و الشئ تقتضى اختصاصه به و المالية وصف اعتبارى لنفس الشئ بلحاظ الرغبة فيه بحيث يبذل بازائه المال و يعبر عنها بكون الشئ ذاقيمة و بينهما عموم من وجه.

كلام آية الله العظمي الحكيم
حول الحق و الحكم و الملك

و هنا يناسب ان نذكر نصّ عبارة آية الله العظمى الحكيم (ﷺ) قال:

الفرق بين الحق و الحكم مفهوماً واضح، فان الحق نوع من الملك يختص بهذا الاسم بحسب الاصطلاح، و الحكم لا يكون ملكاً. و كذلك الفرق بينهما اثراً، فان الحق يسقط بالاسقاط، للقاعدة المقررة بين العقلاء من ان لكل ذى حق اسقاط حقه ـ كما ادّعاها شيخنا الاعظم فى مبحث خيار المجلس من مكاسبه ـ و الحكم ليس كذلك، فانّه تابع لرأى الحاكم (الشارع) فان شاء ابقاه، و ان شاء اسقطه و الغاه، و ليس امره راجعاً الى المحكوم له ضرورة.

و الفرق بينهما فى مقام الاثبات هو انك تقول: زيد له اكل لحم الضأن و ليس له اكل لحم الميتة، و تقول: المغبون له الخيار فى الفسخ، و ليس للغابن الخيار فى الفسخ، فاللام فى الأوّل لام الصلة و التعدية، متعلقة بمحذوف، يعنى: زيد يجوز له اكل لحم الضأن فالظرف لغو بحسب اصطلاحهم، و اللام فى الثانى لام الملك، يعنى المغبون يملك الخيار فهى متعلقة بمحذوف عام، فالظرف مستقر، يعنى المغبون كائن له الخيار كما تقول: لزيد مال. هذا هو وجه الفرق بين الحق و الحكم.

و اما الفرق بين الحق و الملك فهو أنّ الحق نوع من الملك يختص باصطلاح العرف بالعين القائمة بغيره، او بالمعنى القائم بغيره، على نحو لايصح اعتباره الّا فى ظرف اضافته الى المالك، بحيث لو لا اضافته الى المالك لم يصح اعتباره، و يختص الملك عرفاً بما عداه.

و توضيح ذلك: ان ما يكون مضافا الى المالك إمّا ان يكون عيناً او معنى، و العين إمّا أنّ تكون فى الخارج ـ كالفرس الخارجى ـ او فى الذمة ـ كالمبيع فى السلف كما اذا باعه تمراً او حنطة الى اجل، فان المبيع عين ذمية لا خارجية ـ او لا يكون فى الخارج و لا فى الذمة، لكنه قائم فى عين اخرى ـ كحق الجناية القائم فى عين الجانى، و كحق الزكاة القائم بالعين الزكوية على بعض الاقوال، فان الشاة الزكاة قائمة فى الاربعين شاة (فان زكات الشاة قائمة فى الاربعين شاة)، و ليست جزءاً منها لتكون خارجية، و لا فى ذمة المالك اجماعاً منا لتكون ذمّية، بل هى قائمة فى الاربعين شاة. او قائم فى معنى مثله، كما اذا كان المدين يملك منافع اعيان فاشترط عليه الدائن فى عقد بينهما ان ينتقل دينه الى المنافع المملوكة. فان الدائن يكون له حق استيفاء الدين من المنافع و هو قائم بها.

هذه اقسام العين التى تكون ظرفاً لاضافة الملكية، و هى اربعة.

و مثلها اقسام المعنى الذى يكون طرفاً لاضافة الملكية، فانها ايضاً اربعة :

(الاول) : المعنى القائم بالعين الخارجية، مثل الدار و الفرس.

(و الثانى) : المعنى القائم بالذمة، مثل ما لو استأجره على خياطة ثوب، فان الخياطة معنى مملوك للمستأجر، و هو فى ذمة الاجير.

(و الثالث) : المعنى القائم بالعين الخارجية و لايكون اعتباره من لوازم وجودها مثل استيفاء الدين من العين المرهونة: ـ المعبر عنه بحق الرهانة ـ و منافع الاجير الخاص الحر، فانها متعلقة بعينه لا بذمته.

(و الرابع) : المعنى القائم بالمعنى، مثل استيفاء الدين من منافع المديون اذا شرط الدائن على المديون ذلك فى عقد، فان الداين يملك الدين فى الذمة و يملك استيفاءه من المنافع.

فهذه انواع المملوكات من العين و المعنى تختلف فى كونها حقاً أو ملكاً باختلاف الموارد، فالقسمان الأولان من اقسام العين من الاملاك ، و ليسا من الحقوق، و القسمان الآخران من الحقوق، و كذلك القسمان الاوّلان من المعنى ايضاً من الاملاك و ليسا من الحقوق، و القسمان الآخران من الحقوق.

كل ذلك بحسب اصطلاح الفقهاء. لا لاختلاف مراتب الملكية، بان تكون الحقوق مرتبة من الملكية ضعيفة، و الملك مرتبة من الملكية قويّة ـ كما ادعاه بعض الاعاظم ـ فإنّه غير ظاهر، كيف و الملك فى الجميع على نحو واحد. و لا لاختلاف فى السقوط بالاسقاط و عدمه، فيكون الحق ما يسقط بالاسقاط، و الملك ما لايكون كذلك ـ كما قديتوهم ـ فإنّ المملوكات فى الذمم كلها تسقط بالاسقاط ، سواء كانت اعياناً ـ كالديون ـ ام معانى ـ كعمل الأجير ـ مع أنّها املاك قطعاً. بل الفرق ما عرفت من الاختلاف فى الموارد لمجرد الاصطلاح.

فاذاً يصحّ تعريف الحق بأنّه عين أو معنى قائم فى غيره من عين أو معنى، على نحو لايصح اعتباره إلاّ فى ظرف اضافته الى مالك.

و الوجه فى اعتبار القيد الاوّل إخراج الاعيان الخارجية و الذميات، اعياناً كانت أو معانى، لأنّها جميعاً ليست قائمة فى غيرها.

و الوجه فى اعتبار القيد الثانى اخراج منافع الاعيان الخارجية، فانّ اعتبارها تابع لقابلية العين لها فالدار تعتبر منافعها و ان لم تكن مملوكة لمالك، ولاجل ذلك لاتكون من الحقوق و لذا لاتسقط بالاسقاط، فلو قال المستأجر: اسقطت حقى، لم تخرج المنافع

عن ملكه ، و السر فى ذلك ان السقوط بالاسقاط من لوازم كون الشئ لايصح اعتباره الاّ باضافته الى المالك، و منافع الأعيان لايكون المصحح لاعتبارها اضافتها إلى المالك، بل المصحح لاعتبارها قابلية العين للانتفاع بها.

و المحصل من جميع ما ذكر امور:

(الاول): أنّ الاختلاف بين الملك و الحق ليس لاختلافها فى مراتب الملكية، و لا لاختلافها فى السقوط بالإسقاط و عدمه، بل للاختلاف فى المورد لمجرد الاصطلاح.

(الثانى) : ان الحق قديكون عيناً مثل حق الجناية الخطائية المتعلق بالعبد، و حق الزكاة المتعلق بالنصاب على بعض الاقوال، و قديكون معنى، و هو الاكثر كحق الخيار و حق الاخذ بالشفعة و حق القصاص ، و حق القسم للزوجة ، و حق الرهانة، و حق الحضانة، و حق الرضاعة ... الى غير ذلك.

(الثالث) : أنّ الحق لايكون قائماً بنفسه، بل قائماً بغيره من عين أو معنى.

(الرابع) : أنّ الحق لايصح اعتباره الاّ فى حال اضافته الى المالك، و كذلك الملك فى الذمة من اعيان و معان، فإنّها لايصح اعتبارها الاّ فى حال اضافتها الى المالك.

(الخامس):ان الولايةليست من الحقوق لأنّهالاتسقط بالاسقاط،فتكون من الاحكام.

(السادس) : ان حق القسم للزوجة و حق الانفاق عليها ليسا من الحقوق، بل من الاملاك لأنّها فى الذمة، و جميع المملوكات فى الذمة املاك لاحقوق.

(السابع) : انّ السقوط بالاسقاط من احكام المملوكات التى لايصح اعتبارها الاّ فى حال اضافتها الى المالك، و منها الذميات من اعيان و معان و منافع الحر اذا كان اجيراً خاصّاً، فانهالاتعتبر الاّ فى حال الاجارة،ومع عدمها لاتعتبرولاتكون مملوكة لمالك.

و من ذلك تعرف الفرق بين منافع العبد اذا كان اجيراً خاصّاً و بين منافع الحر اذا كان كذلك ، فان منافع الاول تسقط باسقاط المستأجر، و منافع الثانى لا تسقط،و

كذلك منافع الدار المستأجرة فتأمّل[1] فإنّه (ﷺ) قد تعرض هذا البحث فى حقائق الاصول و فى موارد مختلفة من مستمسك و احسن ماذكره و حقّقه ما فى هذا المقام.

الفرق بين الملكية الحقيقية التكوينية و الملكية الاعتبارية المحضة

فالاولى : كمالكية الله تعالى لنظام الوجود من الاعلى الى الادون بمعنى واجديته لها و احاطة القيّومية بها تكويناً لتقوّمها به ذاتاً.

و كذا مالكية الانسان لفكره وقواه و حركاته الصادرة عنه و من هذا القبيل ايضاً مقولة الجدة كواجدية الانسان خارجاً لالبسته المحيطة ببدنه، و يقال لها مقولة الملك ايضاً.

و الثانية: كمالكية زيد مثلا لداره و بستانه و ساير امواله حيث انها اضافة اعتبارية محضة يعتبرها العرف و الشرع بينهما و ان فرض كون احدهما بالمغرب و الآخر بالمشرق مثلاً.

اقسام التلف:

للتلف اقسام:

الأول : التلف الحقيقى، فحكم بأنّه يجب على الضامن بذل عوض تمام المال، و يزول ملكية المالك عن العين لكونها تالفة من اصلها، فلم يبق مورد للملكية.

---

۱. مستمسک العروة الوثقى، ج۱۴، ص۵۵۳.

الثانی: التلف الحکمی، و هو ذهاب سلطنة المالك عن ماله، بحیث لایکون عودها مرجواً کغرق المال فی البحر، فحکم فیه بأنّه مورد لبدل الحیلولة، ویکون البدل عوضاً عن السلطنة الفائتة لا عن نفس العین فهی باقیة علی ملك مالکها الاصلی.

الثالث: تلف الأجزاء و الأوصاف الدخیلة فی المالیة دون الملکیة فبتلفها تزول المالیة دون الملکیة و تکون الغرامة بدلاً عن مالیة العین مع بقائها فی ملك مالکها.

الرابع: ما اذا ذالت الملکیة کالمالیة کما لو صار الخلّ خمراً، فان الشارع قدألغی مالیتها و ملکیتها الاّ انّه یبقی مجرد حقّ الاولّیة للمالك مع ثبوت بدل الخل علی الضامن.

الفرق بین الفرض و الوجوب

ان الفرض لا یکون الّا من الله تعالی کقوله تعالی: سورةٌ اَنزَلْناها وَ فَرَضْناها(۱) قد فَرَضَ الله لکم تحِلّة ایْمانکم[۲] و الایجاب یکون منه و من غیره کما یقال: اوجب الله علی عباده کذا او اوجب الملك علی رعیته کذا و لا یقال فرض علیهم. و فی حدیث الزکات: هذه فریضة الصدقة التی فرضها رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم) علی المسلمین ای اوجبها علیهم بأمر الله. و اصل الفرض القطع. و الفرض و الواجب سیّان عند الشافعی، و الفرض آکدُ من الواجب عند ابی حنیفة[۳]

۱. النور ۲۴: ۱.

۲. التحریم ۶۶: ۲.

۳. لسان العرب، ج۱۰، ص:۲۳۱.

الفرق بين الوجوب و الواجب

الوجوب عبارة عن اصل التكليف و هو فعل المولى و بعبارت اخرى الوجوب عبارة عن مفاد هيئة الامر. و الواجب هو متعلق التكليف و فعل خارجى للعبد و بعبارت اخرى هو مدلول مادة الأمر كالصلاة مثلا.

الفرق بين الاعادة و التكرار

ان التكرار يطلق على اعادة الشى مرة و على اعادته مرات و الاعادة للمرة الواحدة الاترى ان قول القائل: اعاد فلان كذا لا يفيد الّا اعادته مرة واحدة و اذا قال: كرّر كذا كان كلامه مبهما لم يدر اعادته مرتين او مرات.

الفرق بين السهو و النسيان

ان النسيان انما يكون عما كان، و السهو يكون عما لم يكن تقول: نسيت ما عرفته و لا يقال: سهوت عما عرفته و انما تقول: سهوت عن السجود فى الصلاة فتجعل السهو بدلاً عن السجود الذى لم يكن.

و الفرق الآخر ان الانسان انّما ينسى ما كان ذاكراً له، و السهو يكون عن ذكر و عن غير ذكر لانه خفاء المعنى بما يمتنع به ادراكه.

و بعبارة اخرى : السهو خفاء المعنى عن القوة الذاكرة و بقائه فى الحافظة، و النسيان خفاء المعنى عن الذاكرة و الحافظة معاً.

الفرق الثالث و هو ان الشى الواحد محال ان يسهى عنه فى وقت و لا يسهى عنه فى وقت آخر و انما يسهى فى وقت آخر عن مثله و يجوز ان ينسى الشى الواحد فى وقت و يذكره فى وقت آخر.

الفرق بين الشك و الريب

الشك هو تردد الذهن بين امرين على حد سواء و امّا الريب فهو شك مع تهمة و يدل عليه قوله تعالى: ذلك الكتاب لا ريب فيه.[1] فان المشركين مع شكهم فى القرآن كانوا يتهمون النبى (ﷺ) بانه هو الذى افتراه و اعانه قوم آخرون.

الفرق بين المانع و القاطع

المانع ما اعتبر عدمه بنفسه فى المأمور به من دون ان تنقطع به الهيئة الاتصالية للاجزاء السابقة مع اللاحقة كلبس غير المأكول فى الصلاة

القاطع ما اعتبر عدمه فى المأمور به من جهة انقطاع الهيئة الاتصالية به بحيث اذا طرء فى الاثناء سقطت الاجزاء السابقة عن قابلية الانضمام مع اللاحقة، فاذا وقع عليه شى من غير المأكول فى اثناء الصلاة او لبسه نسيانا او عمدا ثم نزعه فوراً من دون فصل طويل يخل بالموالات.

الفرق بين الباطل و الفاسد

الباطل هو ما لا يكون صحيحا فى اصله كبيع الخمرو غيره من آلات المسكر اى ما لم يشرع بالكلية كبيع ما فى بطون الامهات.

و اما لفاسد فهو ما يكون صحيحا فى اصله لا بوصف كذا اى ما يشرع اصله و لكن امتنع لاشتماله على وصف كالرباء كذا قاله الشهيد (رحمة ا.. عليه) فى تمهيد القواعد.

---

۱. البقرة ۲: ۲.

الفرق بين الايجاب و الالزام

ان الالزام يكون فى الحق و الباطل يقال الزمته الحق و الزمته الباطل، و الايجاب لا يستعمل الّا فيما هو حق فان استعمل فى غيره فهو مجاز و المراد به الالزام.

الفرق بين الصوم و الصيام

الصيام هو الكف عن المفطرات مع النيّة و يرشد اليه قوله تعالى: كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم.[١] و الصوم هو الكف عن المفطرات فقط.

الفرق بين الكفارة و الفدية

الكفارة جريمة شرعية لازالة الاثم و تخفيفيه كافطار الصوم عمداً بلاعذر و اما الفدية بمعنى العوض و ان لم يكن هنا اثمٌ كالشيخ و الشيخة اذا تعذّر عليهما الصوم أو كان حرجياً فيجوز لهما الافطار لكن يجب عليهما الفدية بدل كل يوم بمدّ من طعام و كذا ذو العطاش و الحامل المقرب و المرضعة القليلة اللّبن فى صورة الضرر.

الفرق بين الحدث و الخبث

١ـ الحدث هو الأثر الحاصل للمكلّف و شبهه ـ كالصبى و المجنون ـ عند عروض أحد اسباب الوضوء و الغسل المانع من الصلاة المتوقف رفعه على النيّة. و بعبارت اخرى الحدث هو الحالة المعنوية الحاصلة للمكلف من احد اسباب الوضوء و الغسل كالنوم و الجنابة مثلاً

و الخبث و هو النّجس، ضد الطهارة و يطلق على عين النجس ايضاً.

---

١. البقرة ٢: ١٨٣.

٢ـ الحدث يتوقف رفعه على النيّة و الخبث لا يحتاج رفعه الى النية و ان كان ترتب الثواب عليه متوقفاً على النيّة و قصد القربة.

٣ـ الحدث لا يدرك بالحس و الخبث يدرك بالحس كما لا يخفى.

الفرق بين الحدث الاكبر و الاصغر

الحدث اذا لم يمكن رفعه الّا بالغسل كالجنابة و الحيض يسمّى بالحدث الاكبر و اذا رفع بالوضوء فيسمّى بالحدث الاصغر كالبول و النوم.

الفرق بين الموجب و الناقض

النسبة بينهما عموم من وجه لأنهما قد يصدقان معاً اذا دخل وقت الصلاة و كان المكلف متطهّراً فحدث قبل ان يأتى بها فحدثه موجب، لانه اوجب عليه التطهّر مقدمةً للعمل الواجب المشروط بالطهارة، كما انه ناقض ايضاً، لان هذا الحدث نقض تلك الطهارة السابقة.

و قد يصدق عنوان الموجب من دون ان يصدق عنوان الناقض كما اذا دخل الوقت و كان محدثاً فاحدث ثانياً، فلا يصدق على الحدث الثانى عنوان الناقضية لانه لم ينقض شيئاً، لكنه يصدق عليه عنوان الموجبيّة، لأنّ كل حدث موجب للطهارة مقدمة للعمل المشروط بالطهارة.

و قد يصدق عنوان الناقض من دون ان يصدق عنوان الموجب كما اذا كان متطهراً و كان خارج الوقت و لم يكن يجب عليه أىّ عمل مشروط بالطهارة، فانه فى هذه الحالة اذا احدث يكون حدثه ناقضا لطهارته، لكنه ليس بموجب لعدم وجوب عمل

يحتاج الى الطهارة و يظهر من كلمات بعض الاعلام و منهم شيخنا الاستاذ[1] ان النسبة بينهما ايضاً عموم و خصوص مطلقاً لأنّ كلّ موجب ناقض اذ لا يصدق على الحدث الثانى بعد دخول الوقت عنوان الموجب لان الموجب هو الحدث الاول فلا اثر للحدث الثانى و الحدث لا يحدث ثانياً.

الفرق بين «السبب» و «الموجب و الناقض»

النسبة بينهما العموم المطلق لان السبب اعم مطلقا من الموجب و الناقض، كلما صدق عليه الموجب و الناقض، يصدق انه سبب ايضاً لان الحدث مطلقا سبب شرعى، فلا يُعقل وجود منفكٌ عن السببيّة الشرعيّة

و ليس بالعكس لانه قد يصدق السبب و لا يصدق عليه الموجب و الناقض كما اذا كان خارج الوقت و كان محدثاً و لم يكن يجب عليه أىّ فريضة مشروطة بالطهارة فاذا احدث ثانياً يكون حدثه سبباً، لان الحدث سبب شرعى و لا يكون ناقضا و موجبا كما هو واضحٌ.

احكام النجاسة من التكليفي و الوضعي

قد رتّب فى الشريعة الإسلامية على النجس بعنوانه الكلى احكام من تكليف أو وضع.

اولها: مانعية الاستصحاب نفسه أو ما اصابه مع الرطوبة عن الصلاة، واجبة أو مندوبة، و عن توابعها، من صلاة الاحتياط، و قضاء التشهد، و السجدة المنسيين، كان فى بدن المصلى او ثوبه عدا ما استثنى.

---

١. آية ا.. العظمى المحقق الكابلى (دام ظله العالى)

ثانيها: ما نعية نجاسة موضع السجدة عن الصلاة و سجودها، دون المواضع الستة الآخر.

ثالثها: حرمة ايصاله الى المسجد بمعنى تنجيسه به.

رابعها: وجوب ازالته عن المسجد سواء نجّسه هو أو غيره، من غير فرق بين داخل المسجد و خارجه، و سقفه، و سطحه، و الطرف الداخل من جدرانه.

خامسها: حرمة تنجيس المشاهد المشرفة به، و وجوب ازالته عنها، مطلقاً على الاحوط.

سادسها: حرمة تنجيس المصحف به، و وجوب ازالته عنه، اذا استلزم ذلك هتكاً له.

سابعها: حرمة تنجيس التربة الحسينية به بل و تربة الرسول (صلى الله عليه و آله و سلم) و الائمة(عليهم السلام) المأخوذة من قبورهم و وجوب تطهير ها مطلقا.

ثامنها: وجوب الاجتناب عنه ، و ازالته عن المأكول و المشروب و عن ظروفهما اذا استلزمت تنجس الغذا.

تاسعها: حرمة الانتفاع به فى الجملة.

الفرق بين الفروع و الاصول

ان الفروع يتعلق بالعمل بلا واسطة كمباحث الفقهية ـ كالوجوب الى الصلاة ـ و اما الاصول على قسمين: قسم لا يتعلق بالعمل كاصول الفقه ـ كتعارض الخبرين فانه يتعلق بالالة لا بالعمل ـ و قسم آخر و هو اصول الدين يتعلق بالعمل مع الواسطة كمعرفة الواجب الوجود مثلا بواسطة الاسلام.

الامامة شرط في صحة الاعمال ام لا؟

قدثبت فى محلّه انّ الاسلام ليس شرطاً فى تعلق الأحكام و التكليف، بل هو شرط صحة الأعمال على تفصيل تقرر فى علم الفقه فغير المسلم مكلّف (بالفروع كما انه مكلف بالاصول) لايصحّ منه عمل فى حال كفره بل يجب عليه الايمان ليتمكن من العمل الصحيح، كما أنّ الصلاة واجبة على المحدث لكنّها لاتصح منه، بل لابد من تحصيل الطهارة ثم اتيان الصلاة

و هل الإيمان : و نعنى به الاقرار بولاية الأئمة المعصومين(عليهم السلام) ـ مثل الاسلام أم لا؟ بل هو شرط قبول الاعمال؟ فالمسلم غير المؤمن يصح منه عمله، و لايجب عليه الاعادة و القضاء، ولايستحق العقاب من هذه الناحية ، و لكنه لايقبل منه و لايثاب على عمله، بل هو آثم من اجل عدم اعتقاده بالامامة.

المشهور هو الاولّ و ذهب جماعة من الفقهاء الى الثانى.

المراد من الجزء و الشرط

فما كان معتبراً فيها (الصلاة) قيداً و تقيّداً يعبّر عنه بالجزء ـ كالسورة ـ و ما كان التقيّد به معتبراً دون القيد فهو شرطٌ ـ كالطهارة ـ

الفرق بين شرائط الصلاة و شرائط الاجزاء

ان كان الشرط معتبرا فى تمام حالات الصلاة حتى الآنات المتخللة بين الاجزاء كالطهارة و الاستقبال و الستر يعبّر عنها بشرائط الصلاة و مقدّماتها.

و ما كان معتبراً فى نفس الاجزاء دون الآنات المتخللة بينها يعبّر عنها بشرائط الاجزاء، سواءاً كانت معتبرة فى تمام الاجزاء بالأسر كالترتيب و الموالاة و الطمأنينة، ام فى بعضها كالقيام حال القرائة و الجلوس حال التشهد و نحوهما.

الفرق بين مقدمة الوجود و مقدمة الوجوب

النسبة بينهما من نسب الاربع عموم و خصوص من وجه لتصادقهما على القدرة و التمكن من المقدمات العقلية و عدم الحيض و عدم الصغر من المقدمات الشرعية فثبت ان القدرة و التمكن و عدم الحيض و عدم الصغر مقدمة للوجود كما كانت مقدمة للوجوب و قد يكون الشى مقدمةً للوجوب دون الوجود كما فى تملك النصاب وقت انعقاد الحبّة و لكن لا يجب اخراجه الّا يوم التصفية و قد يكون بالعكس كما فى الطهارة بالنسبة الى الصلاة.

المراد من الشرط الضمني

هو ان لا يكون اعتباره محتاجا الى الذكر بل يكون معتبراً فى العقد سواء ذكر ام لم يذكر كانصراف العقد الى كون النقد بلديّا و كون التسليم فى بلد البيع.

الفرق بين السبب و الشرط

الفرق بينهما مجرد اصطلاح، فانهم يعبّرون عما اعتبر وجوده فى الحكم التكليفى بالشرط، و يقولون: ان البلوغ شرط لوجوب الصلاة مثلا و الاستطاعة شرط لوجوب الحج، و هكذا، و يعبّرون عما اعتبر وجوده فى الحكم الوضعى بالسبب، و يقولون: إنّ الملاقاة سبب للنجاسة، و الحيازة سبب للملكية، فكلما اعتبر وجوده فى الحكم فهو شرط فى باب التكليف و سبب فى باب الوضع. فالسببية و الشرطية بالنسبة الى التكليف منتزعة من جعل التكليف مقيداً بوجود شىء فى الموضوع.

الفرق بين العزيمة و الرخصة

العزيمة: عبارة عن سقوط الأمر بجميع مراتبه، و الرخصة: عبارة عن سقوطه ببعض مراتبه، فاذا أمر المولى بشيء ثم أسقط الامر رأساً، كما في الركعتين الأخيرتين للمسافر، فيكون الاتيان به استناداً الى المولى تشريعاً محرماً و هذا هو العزيمة، و اذا امر بشيء وجوباً ثم سقط وجوبه و بقي رجحانه فهذا هو الرخصة.

الفرق بين المس و المسح

المس عبارة عن مجرد الاصابة بالشي كاصابة اليد بالكتاب مثلاً و المسح عبارة عن الاصابة مع جَرٍّ كمسح الوضوء.

الفرق بين الحلال و المباح

الحلال هو المباح الذي علم اباحته بالشرع و المباح لا يعتبر فيه ذلك تقول المشي في السوق مباح و لا تقول حلال، و الحلال خلاف الحرام و المباح خلاف المحظور.

الفرق بين الدين و القرض

الدين هو ما له اجل كاعطاء درهم لشخص الى مدة معيّنة و ما لا اجل له القرض و قد يستعمل القرض على ما فيه اجل.

الفرق بين الخوف و الخشية

المراد من الخشية: هي الخوف المقدس كخوف من الله تعالى: انما يخشى الله من عباده العلماء[1] و الخوف اعم من ان يكون مقدساً ام لا.

---

۱. فاطر ۳۵: ۲۸

الفرق بين الجاهل القاصر و المقصر

الجاهل القاصر من لم يتمكن من الفحص او فحص فلم يعثر ـ او من كان جاهلاً بالجهل المركب ـ و الجاهل المقصر هو الملتفت الى الاحكام فلم يتعلم تهاوناً حتى غفل حين العمل.

فلا ينبغى التردد فى أن الجاهل القاصر لا يستحق العقاب على شىء من اعماله سواء كانت مطابقة للواقع ام مخالفة له، كما اذا استند الى امارة شرعية او فتوى من يجوز تقليده و كانتا مخالفتين للواقع و ذلك لقصوره مع استناده فى اعماله الى الحجة الشرعية.

و اما الجاهل المقصر فهو على عكس الجاهل القاصر يستحق العقاب على اعماله اذا كانت مخالفة للواقع و ذلك لانه قد قصّر فى الفحص و السئوال و خالف الواقع من غير ان يستند فيه الى حجة شرعية.

بل يمكن الالتزام باستحقاق المقصر العقاب حتى اذا كان عمله مطابقاً للواقع الا انه يختص بما اذا كان ملتفتاً حال العمل لكونه مصداقا بارزاً للتجرى القبيح و بذلك يستحق العقاب على عمله و ان كان مطابقا للواقع.

انما الكلام فى اعمال الجاهل المقصر من عباداته و معاملاته هل انها تقع صحيحة او فاسدة انما يخص افعاله التى يترتب على صحتها او فسادها اثر عملى بالاضافة الى زمانى الحال او الاستقبال بخلاف شرب العصير العنبى بعد غليانه و قبل تثليثه ثم التفت و تردد فى جوازه و حرمته، فانه لا اثر للحكم بحرمته و حليته بالاضافة الى زمانى الحال او الاستقبال.

ذهب السيد طباطبائی صاحب العروة (ﭭ) الى بطلان عمل الجاهل المقصر الملتفت و ان كان مطابقا للواقع لانه لا يتمشى منه قصد القربة فى عباداته

و الامام الخوئى (ﭭ) قال: و الصحيح ان عمل الجاهل المقصر كالقاصر محكوم بالصحة ملتفتاً كان ام لم يكن اذا كان مطابقاً للواقع و ذلك امّا فى التوصليات فلاجل ان الامور التوصلية لا يعتبر فيها غير الاتيان بها مطابقة للواقع، و المفروض ان المقصر او غيره اتى بما هو مطابق للواقع.

و اما فى العبادات فلان العبادة امر ممكن الصدور من الجاهل اما غير الملتفت فظاهر و اما الملتفت فلانه اذا اتى بها برجاء انها مما امر به الله سبحانه تحققت به الاضافة نحوه فاذا كانت مطابقة للواقع وقعت صحيحة لا محالة.

الفرق بين الخضوع التكويني و التشريعي

الخضوع التكوينى عبارة عن الوجود المخلوقية ثابت لجميع الموجودات و الخضوع التكليفى الذى هو عبارة عن الانقياد و اطاعة الامر و النهى و عدم المخالفة

و اما الفرق بين الخضوع و الخشوع: الخضوع فى البدن و الخشوع فى الصوت و البصر و قال صاحب المحكم: خشع، يخشع، خشوعاً، و تخشع رمى ببصره نحن الارض و خفض صوته.

المراد من الكافر و المشرك

الكافر اسم لمن لا ايمان له فان قال بألهين فصاعدا خصّ باسم المشرك و ان كان متديناً ببعض الاديان او الكتب المنسوخة خصّ باسم الكتابى و ان كان يقول بقدم الدهر و استناد الحوادث اليه يسمّى باسم الدهرى.

الفرق بين علم الهيئة و علم النجوم

علم الهيئة، و هو علم يبحث فيه عن نظام العالم العلوى و حركات النجوم و اوضاعها بقياس بعضها الى بعض: من الطلوع و الغروب و المدار و القرب و البعد و الاقتران و الكسوف و الخسوف و الاحتراق و الارتفاع و الحضيض و نحو ذلك.

و علم النجوم، هو علم يبحث فيه عن ارتباط حوادث الكون و العالم السفلى بأوضاع النجوم و كيفيّة تأثيرها فيها كارتباط المواليد و الاعمار و الوفيات و الرخص و الغلاء و السعد و النحس و القتال و الصلح و نحو ذلك من حوادث الكون باوضاع النجوم و حالتها.

و لايخفى انّ علم الهيئة بذاته علم شريف يوجب الأطلاع عليه زيادة معرفة بالنسبة الى الحق تعالى و صفاته و افعاله، و انما الكلام فى علم النجوم ففيه اقوال و مباحث عند الفقهاء فليراجع فى كتب الفقهية.[1]

الفرق بين الاجرة و الجعل و بين الارتزاق

انّ فى الأجرة و الجعل يقدّر العمل و العوض و المدّة فى ضمن عقد الاجارة أو الجعالة، و امّا الارتزاق من بيت المال (كالقاضى) فمنوط بنظر الحاكم من غير ان يقدّر بقدر خاصّ و عقد بينهما.

الفرق بين الحرمة الذاتي و التشريعي

الاولى: ليست تابعة لقصد المكلف كشرب الخمر مثلاً.

---

۱. دراسات فى المكاسب المحرمة، ج۳.

و الثانية: تابعة لقصد المكلّف كالآمين فى الصلاة بعد و لا الضالين بقول المشروع فأنّه فى نفسه ليس محرّماً بل اتيانه بقصد الورود حرامٌ.

الفرق بين الظلم و الجور

لعل الفرق بينهما هو الفرق بين الافراط و التفريط حيث انّ كلّاً منهما مقابل العدل و هو كون الشى فى حد الوسط و عدم الكون فيه تارة بعدم الوصول الى هذا الحد و أخرى بالتّجاوز عنه فعدم معاملة شخص مع غيره على العدل و حدّ الوسط الذى ينبغى كونها عليه ان كان بنحو عدم الوصول الى ذلك الحد فهو جور و انكان بنحو التجاوز عنه فهو ظلم هذا فيما اجتمعا

و اما اذا افترقا فكلّ منهما يعمّ الآخر فيكونان كالفقير و المسكين اذا اجتمعا افترقا و اذا افترقا اجتمعا.[١]

الفرق بين القسط و العدل

ان القسط هو العدل البيّن الظاهر و منه يسمّى المكيال قسطاً و الميزان قسطاً لانه يصور لك العدل فى الوزن حتى تراه ظاهراً و قد يكون من العدل ما يخفى و لهذا قلنا القسط هو النصيب الذى بينت وجوهه و تقسط القوم الشى تقاسموا بالقسط.[٢] المُقْسطْ: هو العادل. يقال: اَقْسَطَ يُقْسِطُ فهو مقسطٌ اذا عدل، و قَسَطَ، يَقْسِطُ، فهو قاسطٌ اذا جارَ. فكانّ الهمزة فى القسط للسّب و يستعمل بمعنى الميزان و الحصّة و النصيب و قيل: القسط هو عدل الذى بين الخالق و الانسان او بين انسان و انسان آخر. العدل يكون

---

١. شرح المكاسب للشهيدى التبريزى، ص:١١٠.

٢. الفروق اللغوية لا بى هلال العسكرى

له معنى الاعم و لذا يقال: بالعدل قامت السموات و الارض.[1]

و كتب عبدالملك الى سعيد بن جبير يسأله عن العدل فاجابه: أنّ العدل على اربعة انحاء: العدل فى الحكم، قال الله تعالى: و اذا حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل(۲) و العدل فى القول، قال الله تعالى: و اذا قلتم فَاعْدِلوا.[3] و العدل فى الفدية قال الله تعالى: لا يُقْبَلُ منها عدل[4] و العدل فى الإشراک قال الله عز و جل: ثم الذين كفروا بربهم يعدلون اى يُشركون.[5]

الفرق بين الخراج و المقاسمة

المقاسمة ما يؤخذ من حاصل الارض و البستان نسبته اليه بالجزئية كالنصف و الثلث مثلا

و الخراج مقدار معيّن من المال يضرب على الارض او البستان كان يجعل على كل جريب كذا درهماً.

(و الذى يأخذه الجائر من الغلّات باسم المقاسمة و من الاموال باسم الخراج).

اقسام الانفال

و فى المفردات النفل هو الغنيمة بعينهالكن اختلف العبارة عنها لاختلاف الاعتبار،

---

۱. تفسير الصافى فى ذيل آية ۹ من سورة الرحمان

۲. النساء ۴: ۵۸.

۳. الانعام ۶: ۱۵۲.

۴. البقرة ۲: ۱۲۳.

۵. الانعام ۶: ۱.

فانه اذا اعتبر بكونه مظفوراً به يقال لها غنيمة، و اذا اعتبر بكونه منحة من الله ابتداءً من غير وجوب يقال له نفل و قيل هو مايحصل للمسلمين بغير قتال و هو الفئ انتهى.

و المتحصل من المجموع ان النفل بالفتح و التحريك يستعمل فى اللغة بمعنى الغنيمة و الزيادة.

و فى الاصطلاح الذى كثر استعماله فيه فى النصوص بل قد اصطلح عليه الاصحاب فى الفقه ، هو انه عبارة عن عدة اعيان كثيرة و اموال وافرة منقولة و غير منقولة قدجعلها الله لامام المسلمين بعنوان ولايته على الناس و حكومته على المجتمع و رئاسته العامة الإلهية، فهى غنائم و فوائد موهوبة من قبل الله تعالى على الوالى من الله و على الامة المطيعة له، و له ان يصرفها فى تقوية الاسلام و مصالح المسلمين كيفما رآه و يختلف ذلك باختلاف الاحوال و الازمنة و اختلاف حال نفس الأعيان.

و لها مصاديق كثيرة حصرها الاصحاب فى امور:

۱ـ منها كل ما اخذ من اهل الحرب من الكفار مما لم يوجف عليه بخيل و لاركاب ارضاً كانت أو غيرها انجلى عنها أهلها أو سلموها للمسلمين طوعاً أو خوفاً أو لغير ذلك.

۲ـ و منها الارض الموات التى لاينتفع بها الاّ باحيائها ، سواء احرز انه لم يجر عليه ملك احد أو لم يحرز أو احرز انه قد جرى عليها اليد لكن قد باد و هلك.

۳ـ و منها اسياف البحار اى سواحلها و شطوط الانهار الكبار مما لم يتملكه أحد.

۴ـ و منها كل ارض لا ربّ لها و لو لم تكن مواتاً كالارض العامرة بالاصالة أى المهياة بالطبع للزرع او لغرس أو البناء او غيرها بحيث لايحتاج الى ازالة مانع و إعداد

مقدمة، و ما قديخرج من وسط البحار و الأنهار الكبيرة من الجزائر و مايظهر من حواليها بعد ماكانت معمورة .

۵ـ و منها رؤوس الجبال و مايكون فيها من الاحجار و النبات و الاشجار مالم يسبق اليها احد.

۶ـ و منها بطون الأودية.

۷ـ و منها الآجام و هی الأرض الملتفة بالاشجار و القصب بنفسها لامن معّمر.

۸ـ و منها القطايع و هی ما أقطعه الملوك لأنفسهم و جعلوها دوراً و مساكن و بساتين و مزارع و مراتع و مرافق لمعايشهم و لهو هم و لعبهم و ضيوفهم و خيولهم و مراكبهم و مواشهم و غير ذلك بعد ان غلب عليهم المسلمون و أخذوها عنوة.

۹ـ و منها صفايا أموال الملوك من المركب و أثاث البيوت و الألبسة و الفرش و المماليك من عبيد و اماء و غيرها.

۱۰ـ و منها صفو الغنيمة كفرس جواد، و مراكب فارهة عصرية، و اموال ثمينة و عبيد و اماء ذوی فنون و كمالات .

۱۱ـ و منها الغنائم التی ليس بإذن الامام الشاملة للأراضی العامرة و انواع ما يغنمه عسكر المسلمين من اهل الكفر.

۱۲ـ و منها إرث من لاوارث له الشامل لجميع ما يمكن ان يملكه الانسان من الأبنية و الضياع و العقار و الدكاكين و غيرها.

۱۳ـ و منها المعادن الظاهرة و الباطنة التی لم يتملكها احد تبعاً لارضه أو مستقلة.

۱۴ـ و منها البحار كلها الاّ شيئاً يسيراً مما يقرب من سواحلها بالمقدار الذی تصرف فيه الناس أو كان حريماً لما تصرفوا فيه.

۱۵ـ و منها الهواء و الفضاء حول الكرة الارضية ، بالمقدار الميسور للبشر من التصرف فيه و الانتفاع بهبالإستطرقات الجوّية،عدا ما يحتاج اليه سكنة البلاد و الأراضى المملوكة من الفضاء الذى تعلوه الابنية و البروج و الاشجار و نحوها.

و هذان الأخيران لم يذكر هما الاصحاب و لم يأتوا لها بدليل و يمكن الاستدلال لهما بما دل من الأخبار على أنّ الدنيا و ما فيها للإمام (كافى ، ج۱، ص۴۰۷ باب ان الارض كلها للإمام).

المراد من الغنائم

و مما يتعلق فيه الخمس الغنائم كما دل عليه الكتاب ـ كقوله تعالى: و اعلموا أنّما غنمتم من شىء فأنّ لله خمسه و للرسول و لذى القربى و اليتامى و المساكين و ابن السبيل[۱] و السنة: كصحيحة عبدالله بن سنان مثلاً قال: سمعت ابا عبدالله (عليه السلام) يقول: ليس الخمس الّا فى الغنائم خاصة.[۲]

انما الكلام فى ان الغنائم عبارة عما اخذ من الكفار من اهل الحرب قهراً بالمقاتلة معهم او الاعم منه و غيره و أنّ الغنيمة التى يجب فيها الخمس عامة للمنقول و غيره او مختصة بالمنقول فقط؟

المشهور بين الاصحاب ان الغنيمة عامة للمنقول و غيره كالاراضى و الدور و الاشجار و المصانع و غيرها و ذهب جماعة من الاصحاب الى اختصاصه بالغنائم المنقولة.

---

۱. الانفال ۸: ۴۱.

۲. الوسائل ج۶ ب۲ من ابواب ما يجب فيه الخمس ح۱.

و من جملة من قال بالعموم سماحة آية ا... العظمى الاستاذ المحقق الكابلی (مد ظله العالی) و هذا ما هو نصّ عبارته: و یمکن ان یقال: ان المراد منها مطلق النفع و الفائدة و ما اخذ من الکفار بالقتال احد مصادیقها، و ذلک لما ورد من التفسیر فی صحیحة علی بن مهزیارو قد جاء فیها: قال الله تعالی: (و اعلموا انما غنمتم من شیءٍ فان لله خمسه و لذی القربی و الیتامی و المساکین و ابن السّبیل ان کنتم آمنتم بالله و ما انزلنا علی عبدنا یوم الفرقان یوم التقی الجمعان، و الله علی کلّ شیءٍ قدیر، فالغنائم و الفوائد یرحمک الله فهی الغنیمة یغنمها المرء و الفائدة یفیدها، و الجائزة من الانسان للانسان التی لها خطر، و المیراث الذی لا یحتسب من غیر أب و لا ابن، و مثل عدو یصطلم فیؤخذ ما له الخ.[1]

و الظاهر منها ان الفائدة عطف تفسیری للغنیمة فمعناها هی الفائدة المطلقة و ما اخذ من الکفار بالحرب و القتال احد مصادیقها لانها منحصرة فیه کما تشهد لذلک الامثلة التی ذکرها فی تفسیر الغنیمة فتأمل فیها حتی یظهر لک صدق ما ذکرناه

و قد عد من الفوائد مال اخذ من عدو اصطلم، و هو یشمل المنقول و غیر المنقول فأنّ الاراضی المفتوحة عنوة مال اخذ من عدوّ اصطلم و هی مصداق للغنائم و الفوائد التی فیها الخمس، و کذا المیراث الذی لایحتسب یشمل المنقول و غیر المنقول فعلیه تکون هذه الصحیحة من ادلة المشهور القائلین بوجوب الخمس فی مطلق الغنائم و ان کانت غیر منقولة.[2]

---

١. الوسائل ج۶ ب۸ من ابواب ما یجب فیه الخمس ح۵.

٢. کتاب الخمس، ص: ٧.

المراد من متعلق الخمس

المحتملات فى المسئلة كثيرة:

الاول: ما نسب الى المشهور بين المتأخرين من انه ملك بنحو الكسر المشاع و من آثاره عدم جواز التّصرف فى المال إلّا باذن ولى الخمس، و الظاهر من آية الخمس هو ذلک.

الثانی: انه ملک بنحو الکلی فی المعین و من آثاره جواز التصرف فی متعلق الخمس، مادام مقدار الخمس باقیاً.

الثالث: ان یکون ارباب الخمس شریکاً فی المالیة، نظیر ارث الزوجة من البناء فانها لاترث من عینه، بل من مالیته، و نسب هذا القول الی الشهید الصدر (ﯨ)

الرابع: انه من قبیل حق الرهانة و مقتضاه ثبوت الحق فی الذمة مع کون العین باجمعها وثیقة له فلا یجوز التصرف فیها ما لم یؤدّ الحق.

الخامس: ان یتعلق الحق بالذمة محضاً بلا تعلق بالمال نسب الی الشافعی و عن ابن حمزة ایضاً نسبته الی بعض اصحابنا و لکن لم یعرف القائل به فی اصحابنا بل حکی اجماعهم علی خلافه.

السادس: ان یکون من قبیل حق الجنایة المتعلق بالعبد الجانی خطأ حیث لایشتغل ذمة المولی بشئ و لایخرج العبد ایضاً عن ملک مولاه نعم هو مخیر بین دفع نفس العبد لیسترقوه و بین دفع القیمة ففی الحقیقة یکون حق اولیاء المقتول هو الجامع بین نفس العبد و قیمته.

السابع: ان یکون من قبیل منذور التصدق فان حقیقة النذر تملیک العمل لله تعالی أو عقد بین الناذر و بین الله یتعقّبه وجوب الوفاء وهو حکم تکلیفی ینتزع منه حکم وضعی اعنی استحقاق الفقیر لان یدفع الیه هذا المال لا الملکیة الفعلیة فما لم

يدفع المال بقصد التقرب لايخرج عن ملك مالكه و انما يصير ملكاً للفقير بدفعه اليه.[١]

اختار من هذه الوجوه شيخنا المحقق الكابلى(مدظله العالى)الوجه الثالث كما صرّح فى كتاب خمسه: ولكن الاظهر هو القول الثالث و هو الشركة فى المالية. و استدل على مدعاه بالسيرة القطعية و حكمة ايجاب الواجبات المالية من الزكات و الخمس و الكفارات و نحوها من انها لرفع حاجات الفقراء فى امرار المعاش و ايجاد التوازن فى الجامعة نسبيّاً و هو يتحقق باعطاء المال لهم، و لايتوقف على الدفع من نفس العين و روايات الزكات الدالة على تعلق الزكات بالمالية.

اقسام المرتد

المرتد عبارة عمن خرج عن دين الاسلام و هو على قسمين:

«فطرى» و «ملى» فالفطرى من ولد على الاسلام بان كان ابواه أو احدهما مسلماً ثم دخل فى الكفر. و قيل: من ولد على الاسلام و وصف بالاسلام حين بلغ أو حين صار مميزاً ثم كفر و فسّر ثالث: و هو المرتد الذى انعقد واحد ابويه أو كلاهما مسلم فيقتل و تبين عنه زوجته و تقسم امواله، و المشهور عدم قبول توبته و اسلامه و انه مخلد فى النار كبقية الكفار و ذهب جملة من المحققين الى قبول توبته و اسلامه فيما بينه و بين الله سبحانه واقعاً و انه تعامل معه معاملة المسلمين و حكم بعدم قبولهما ظاهراً بالحكم بنجاسته و كفره و غيرهما من الاحكام المترتبة على الكفار و الصحيح هو القول الوسط كما اختاره جملة من المحققين من السيد اليزدى و

---

١. كتاب الخمس للفقيهين.

الامام الخوئى و غيرهما (ﷺ) و ان كان امرأة لم تقتل بل تحبس و يضيّق عليها حتى تتوب أو تخلد فى السجن.

و الملّى من اسلم عن كفر اصلى ثم رجع ثانياً الى الكفر.

و الملّى ان كان رجلاً يستتاب ثلاثة ايام أو بمقدار يمكن معه رجوعه فان تاب و الاّ قتل، و لاتزول منه املاكه مادام حيّاً و ينفسخ العقد بينه و بين زوجته و لكنه مراعى على انقضاء عدّتها فان تاب فيها رجع اليها. و ان كان امرأة فكالفطرية.

الفرق بين الحدود و التعزيرات

كل ما كان له عقوبة مقدرة، يسمّى حدّاً و ماليس كذلک، يسمّى تعزيراً.

و قال بعض الاعاظم فى هذا المقام : الحد لغة المنع. و منه اخذ الحد الشرعى، لكونه ذريعة الى المنع عن فعل موجبه و شرعاً عقوبة خاصة يتعلق بايلام البدن بواسطة تلبس المكلف بمعصية خاصة عيّن الشارع كميتها فى جميع افراده كما فى الزنا مثلاً.

و التعزير من فعل محرّماً أو ترک واجباً الهياً عالماً عامداً، فعلى الحاكم الشرعى ان يعزّره دون الحد الشرعى حسب ما يراه فيه من المصلحة، على اساس انّ فى تطبيق هذه العقوبة على كل عاص و متمرّد تأثير كبير فى ردع الناس و اصلاح المجتمع و التوازن و ايجاد الامن فيه الذى هو الغاية القصوى و الاهم للشارع ، و يثبت موجب التعزيرات بشهادة الشاهدين، و بالاقرار و بعلم الحاكم اذا رأى مصلحة.

الفرق بين الارش و القيمة و اجرت المثل

الارش هو المال الذی یجبر به نقص مضمون فی مال أو بدن حصل من فوات و صف الصحة فیه. و اجرت المثل اسم لعوض المنفعة الفائتة و القیمة اسم للعین الفائتة کلاً أو بعضاً. و بعبارت اخری التالف ان کان عیناً فاسمه القیمة و ان کان منفعة فاسمه اجرة المثل و ان کان وصف الصحة فاسمه الارش.[1] و قد یوخذ الارش من تلف العین ایضاً کما لایخفی.

و الارش فی للغة کما فی الصحاح و عن المصباح دیة الجراحات.

الفرق بین حق الرهانة و الجنایة

ان الحق فی الاول یتعلق بالعین بما هو ملک للمالک یکون متقوماً ببقائه علی ملکه و لازمه عدم بقائه مع انتقال العین عنه بناقل بل اما یسقط الحق علی فرض صحة الانتقال أو یمنع الحق عن الانتقال علی فرض بقائه.

و فی الثانی یتعلق بالعین مع قطع النظر عن کونها ملکاً للمالک،و لازمه بقائه علی العین حیثما تذهب العین، و لذا یأخذ المجنی علیه بحقه حیثما وجدت العین، و حیث ان للعامل فی باب الزکات ان یسعی بها حیثما وجد العین الزکویة، فیشبه بحق الجنایة، و حیث ان للمالک اداء الزکات من مال آخر و فک عینه من تعلق حق الزکات، فیشبه بحق الرهانة.[2]

---

١. هدایة الطالب الی اسرار المکاسب للشهیدی، ص٥٢٢.

٢. المکاسب و البیع تقریرات المحقق النائنی.

الفرق بين العادل و الثقة و الاعدل و الاوثق

العادل لايصرّ على الذنوب و يجتنب عن المعاصي الكبيرة و الثقة محترز عن الكذب . الاعدل ما له احتياط تام عن المعصية و الاوثق ما له احتياط تام عن الكذب.

الفرق بين الخبر و الحديث

الخبر ما روى عن المعصوم أو غيره و الحديث ما روى عن المعصوم فقط.

الفرق بين الاخبار و الآثار

الاخبار و الآثار كالفقير و المسكين اذا اجتمعا افترقا و اذا افترقا اجتمعا اذا ذكر احدهما يراد منه ما روى عن النبى(صلى الله عليه وآله) أو عن الأئمة (عليهم السلام) و اذا ذكر كلاهما يراد من الاخبار ما روى عن النبى(صلى الله عليه وآله) و يراد من الآثار ماروى عن الأئمة(عليهم السلام).

اقسام الخبر عند الفقهاء

١ـ الصحيح: ما كان سلسلة سنده اماميين ممدوحين بالتوثيق مع الاتصال. و عرّفه الشهيد الاوّل: ما اتصلت روايته الى المعصوم بعدل اماميّ.

تعريف الشهيد الثانى: ما اتّصل سنده الى المعصوم بنقل العدل الإمامى عن مثله فى جميع الطبقات و إن اعتاره شذوذ.

٢ـ الحسن: ما كانوا اماميين ممدوحين بغير التوثيق كلاً أو بعضاً مع توثيق الباقى.

تعريف الشهيد الاوّل : ما رواه الممدوح من غير نصّ على عدالته.

تعریف الشهید الثانی: ما اتصل کذلک بامامی ممدوح بلامعارضة ذمّ مقبول، من غیر نصّ علی عدالته فی جمیع مراتبه أو بعضها مع کون الباقی بصفة رجال الصحیح.

۳ـ الموثق: ما کان کلهم أو بعضهم غیر امامیین مع توثیق الکل و قدیسمّی بالقوی ایضاً و قدیطلق القوی علی ماکان رجاله امامیین مسکوتاً عن مدحهم و ذمهم.

تعریف الشهید الاول: ما رواه من نصّ علی توثیقیه مع فساد عقیدته، و یسمّی القوی.

تعریف الشهید الثانی: ما دخل فی طریقه من نصّ الاصحاب علی توثیقه، مع فساد عقیدته، و لم یشتمل باقیه علی ضعف.

۴ـ الضعیف: ما کان راوی الحدیث غیر موثوق به من جهة صدقه و کذبه.

تعریف الشهید الاول: ما یقابل الثلاثة.

تعریف الشهید الثانی: ما لاتجتمع فیه شروط احد الثلاثة.

۵ـ الموقوف: هو الخبر المجهول الراوی أو مقطوع السند.

۶ـ المرسل: خبر محذوف السند.

المرسل هو مأخوذ من إرسال الدّابة، بمعنی رفع القید و الربط عنها، فکأنّ المحدّث بإسقاط الراوی رفع الربط الذی بین رجال السند بعضهم ببعض، و فسّره الشهید بقوله: ما رواه عن المعصوم من لم یدرکه سواء کان الراوی تابعیّاً أم غیره، صغیراً أم کبیراً، و سواء کان الساقط واحداً أم اکثر ، و سواء رواه بغیر واسطة أو بواسطة نسیها بأن صرّح بذلک أو ترکها مع علمه بها، أو أبهمها.

٧ـ المرفوع: فيه اصطلاحان : ١) يطلق على ما أضيف الى المعصوم من قول بان يقول في الرواية انّه (عليه السلام) قال كذا أو بفعل بأن يقول فعل كذا، أو تقرير بأن يقول فعل فلان بحضرته كذا و لم ينكره عليه.

قال والد بهاء الدين العاملي: و هو مما اضيف الى النبي(صلى الله عليه وآله) أو احد الائمة (عليهم السلام) من ايّ الاقسام كان متّصلاً كان أو منقطعاً، قولاً كان أو فعلاً أو تقريراً فمقوّم المرفوع اضافته الى المعصوم سواء كان له اسناد اولا، و على فرض وجوده كان كاملاً أو ناقصاً.

و على هذا فالمرفوع في مقابل الموقوف فان أُضيف الى المعصوم باسناد أولا فهو مرفوع و اذا اضيف الى مصاحب المعصوم باسناد أولا فهو موقوف.

ب) و قديطلق على ما اضيف الى المعصوم باسناد منقطع، قال والد الشيخ بهاء الدين العاملي: و اعلم ان من المرفوع قول الراوي يرفعه أو ينميه (ينسبه) أو يبلغ به الى قول النبي(صلى الله عليه وآله) أو احد الأئمة (عليهم السلام) فمثل هذا يقال له الآن: موضوع و ان كان منقطعاً أو مرسلاً أو معلّقاً بالنسبة الينا الآن.

٨ـ المتواتر: خبر جماعة يفيد بنفسه القطع بصدقه من غير احتمال تواطئهم على الكذب.

اختلفوا في اقل عدد يتحقّق معه التواتر، و الحق انّه لايشترط فيه عدد، فالمقياس هو اخبار جماعة يؤمن من تعمّد هم الكذب وهو يختلف و يتخلّف باختلاف الموارد فربّ مورد يكفي فيه عدد اذا كان الموضوع بعيداً عن الهوى و الكذب، و ربّ موضوع لايكفي فيه ذلک العدد، و بذلک يظهر انّ تقديره بالخمسة أو العشرة أو العشرين أو الاربعين أو السبعين لا اساس له.

اقسام المتواتر

المتواتر على قسمين: لفظي و معنوی.

فالأول : ما اذا اتّحدت الفاظ المخبرين فی اخبارهم کقوله(صلی الله علیه و آله) «انما الاعمال بالنيّات» على القول بتواتره و قوله (صلی الله علیه و آله) « من کنت مولاه فعلی مولاه» و قوله(صلی الله علیه و آله) انّی تارک فیکم الثقلین».

و الثانی: ما اذا تعدّدت الفاظ المخبرين و لكن اشتمل کلّ منها على معنى مشترک بینها بالتضمن أو الالتزام و حصل العلم بذلک العدد المشترک بسبب کثرة الاخبار، کما فی الاخبار الواردة فی بطولة علی (علیه السلام) فی غزواته التی تدلّ بالدلالة الالتزامية على شجاعته و بطولته.

٩ـ المستفيض: هو ما كان مخبره اكثر من واحد و لم يصل الى حد التواتر. و قيل: كل خبر واحد اذا تجاوز رواته عن ثلاثة فهو مستفيض.

١٠ـ الغريب : الخبر الذی انفرد واحد بروايته فهو غريب و ان تعددت الطرق اليه، أو تعددت الطرق منه.

١١ـ الخبر الواحد : کل خبر لم يبلغ حد التواتر فهو خبر واحد. أو خبر نفر لايحصل من قوله «العلم القطعی».[1]

١٢ـ المشهور هو ما شاع عند اهل الحديث خاصّة دون غيرهم، بان نقله منهم رواة كثيرون، و لايعرف هذا القسم الاّ اهل الصناعة.

١٣ـ الشاذ: و هو ما رواه الثقة مخالفاً لما رواه المشهور و يقال للطرف الراجح:

---

١. شرح اللمعة للكلانترى، ج٣، و اصول الحديث و احكامه للاستاذ آية الله السبحانی.

المحفوظ ايضاً.

۱۴ـ المقبول : هو الحديث الذى تلقّاه الاصحاب بالقبول و العمل بمضمونه. و المثال الواضح للقبول هو حديث عمربن حنظلة الوارد فى حال المتخاصمين من اصحابنا و الذى رواه المشايخ الثلاثة فى جوامعهم[۱] و اليک سنده:

محمد بن يَعْقُوبعن مُحَمَّد بْن يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ دَاوُدَ بْنِ الْحُصَيْنِ عَنْ عُمَرَ بْنِ حَنْظَلَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللهِ(عليه السلام)عَنْ رَجُلَيْنِ مِنْ أَصْحَابِنَا بَيْنَهُمَا مُنَازَعَةٌ فِي دَيْنٍ أَوْ مِيرَاثٍ فَتَحَاكَمَا إِلَى السُّلْطَانِ وَ إِلَى الْقُضَاةِ أَ يَحِلُّ ذَلِکَ؟ قدتلقّاه الاصحاب بالقبول فى باب القضاء[۲] و عليه المدار فى ذلک الباب و ان خالف بعض الاعلام فليراجع فى علم الرجال.

اصحاب الاجماع

ان السيد الجليل بحر العلوم (قدس سره) جمع اسماء من ذكره الكشى فى المواضع الثلاثة[۳] تحت عنوان تسمية الفقهاء من اصحاب ابى جعفر و ابى عبد الله (عليهما السلام): اجتمعت العصابة على تصديق هؤلاء الاولين من اصحاب ابى جعفر و اصحاب ابى عبد الله(عليهما السلام)، و انقادوا لهم بالفقه فقالوا افقه الاولين ستة: زرارة و معروف بن خربوز وبريد، و ابوبصير الأسدى، و الفضل بن يسار، و محمد بن مسلم الطائفى قالوا:وافقه الستةزرارة:وقال بعضهم:مكان ابوبصيرالأسدى ابوبصير المرادى، وهوليث بن البخترى الى... فى منظومته وخالفه فى اشخاص من الستة الاولى، قال(قدس سره):

---

۱. الكلينى فى الكافى، و الصدوق فى الفقيه و الشيخ فى التهذيب.

۲. كآية الله العظمى الوحيد الخراسانى.

۳. رجال الكشى، ص۲۰۶، ۳۲۲، ۴۶۶.

قَدْ أجْمَعَ الكُلُّ عَلی تَصْحِیْحِ ما یَصِحُّ عَن جَماعَة فَلْیُعْلَما
وَ هُمْ أولوا نَجَابَة و رِفْعَة أربَعةٌ وَ خَمْسَةٌ وَ تِسْعَة
فَالسَّتة الأولی مِنَ الأمجادِ أربعةُ مِنْهُمْ مِن الأوتَادِ
زُرارةٌ کذا بَرِیدٌ [۱] قَدْ أتی ثُمَّ محمّدٌ [۲] وَ لَیْث [۳] یَا فَتی
کَذا الفُضَیْل [۴] بَعْدَهُ مَعْرُوف [۵] وَ هُوَ الذی مَا بیْنَنَا مَعْرُوفٌ
و السَّتةُ الوُسْطَی أولُوالفَضَائِلِ رُتْبَتُهم أدْنی مِن الأوائِلِ
جَمِیلُ الجَمِیل [۶] مَعْ أبان [۷] و العَبْدَلان [۸] ثُمّ حَمّادَان [۹]
و السّتةالأُخری هُمْ صفوان [۱۰] ویونس [۱۱] علیهما الرضوانُ

---

۱. برید بن معاویة.

۲. محمد بن مسلم.

۳. ابو بصیر المرادی و هو لیث بن البختری.

۴. الفضیل بن یسار.

۵. معروف بن خربوذ.

۶. جمیل بن درّاج.

۷. ابان بن عثمان.

۸. عبدالله بن مسکان وعبد الله بن بکیر.

۹. حماد بن عثمان و حماد بن عیسی.

۱۰. صفوان بن یحیی.

۱۱. یونس عبد الرحمان.

ثُمَّ ابنُ مَحْبوبِ[1] كذامحمّدُ[2] كَذاکَ عَبدُ الله[3] ثُمَّ أحْمَدُ[4]

وَما ذَكَرْنَاهُ الاَصَحُّ عِنْدَنَا وَشَذَّ قَوْلُ مَنْ به خَالَفَنَا[5]

فاصحاب الاجماع حسب ما ذكره بحر العلوم (ﷺ):

۱ـ زرارة بن اعين

۲ـ برید بن معاوية

۳ـ محمد بن مسلم

۴ـ ابوبصير المرادى (ليث بن البخترى)

۵ـ فضيل بن يسار

۶ـ معروف بن خربوذ

۷ـ جميل بن دراج

۸ـ ابان بن عثمان

۹ـ عبد الله بن مسكان

۱۰ـ عبد الله بن بكير

۱۱ـ حماد بن عثمان

۱۲ـ حماد بن عيسى

۱۳ـ صفوان بن يحى

---

۱. الحسن بن محبوب.

۲. محمد بن ابی عمیر.

۳. عبد الله بن مغيرة.

۴. احمد بن محمد بن ابی نصر البزنطی.

۵.مراده الكشى.

۱۴ـ يونس بن عبدالرحمان

۱۵ـ الحسن بن محبوب

۱۶ـ محمد بن ابی عمی

۱۷ـ عبد الله بن مغيرة

۱۸ـ احمد بن محمد بن ابی نصر البزنطی

اختار الكشی أنّ ابابصير الاسدی من اصحاب الاجماع و اختار السيد بحر العلوم ان ابا بصير المرادی منهم.

حقيقة البيع

عرّف الفقهاء البيع بتعاريف شتی نذكر بعضها لتوسعة الذهن و اختيار ما هو الحق فی المقام.

الاول: ان البيع انتقال عينٍ مملوكة من شخصٍ الی غيره بعوض مقدّرٍ علی وجه التراضی. كما ذكره الشيخ فی المبسوط، و العلامة فی التذكرة.[۱]

الثانی: ان البيع هو الايجاب و القبول الدالين علی الانتقال كما هو المشهور بين الفقهاء.

الثالث : ان البيع نقل العين بالصيغة المخصوصة. كما حكی هذا التعريف عن اللمحقق الكركی فی جامع المقاصد.

الرابع: البيع انشاء تمليک عين بمال. كما عرّف الشيخ الاعظم(ﷺ).[۲]

---

۱. المبسوط، ج۲، ص۷۶، التذكرة،ج۱، ص ۴۶۲.

۲. المكاسب، كتاب البيع.

و اورد الشيخ الاعظم على تعريف الاول: و حيث إنّ فى هذا التعريف مسامحة واضحة، (وجه المسامحة حيث ان هذا التعريف تعريف باللازم و الاثر فلايسوغ تعريف الشئ بأثره الاّ على سبيل العناية و المجاز) عدل آخرون الى تعريفه: بالايجاب و القبول الدالين على الانتقال. و ناقش على تعريف الثانى بان البيع من مقولة المعنى دون اللفظ، فلاوجه لتفسيره به.

و اشكل على تعريف الثالث: مع أنّ النقل ليس مرادفاً للبيع ، و لذا صرّح فى التذكرة بانّ ايجاب البيع لايقع بلفظ(نقلتُ) و جعله من الكنايات ، و أنّ المعاطات عند بيع مع خلوّها عن الصيغة و انّ النقل بالصيغة ايضاً لايعقل انشاؤه بالصيغة.

و اورد الامام الخوئى(ﷺ) على تعريف الشيخ ما هذا لفظه: و يتوجه عليه وجوه:

۱ـ ان لفظ العين يشمل الأعيان المتمولة و غيرها مع انه(ﷺ) اعتبر المالية فى العوضين، فلايكون تعريفه هذا مانعاً عن دخول الأغيار فى المحدود.

۲ـ أنه لو كان البيع إنشاء تمليک عين بمال لزم منه ان يكون التبديل فيه فى الاضافة الملكية فقط و قدعرفت خلاف ذلک فيما تقدم (من عمومية الاضافة سواء كانت اضافة ملكية، أم كانت اضافة مالية، أم اضافة حقيقية، أم غيرها من انحاء الاضافات).

۳ـ انه لا دليل على اعتبار المالية فى الثمن. و إنّما المناط فى تحقق مفهوم البيع صدق عنوان المعاوضة عليه و قد مر تفصيل ذلک فيما سبق(فاذا كان المبيع مورداً لغرض المشترى ـ سواء كان مالاً عند العقلاء أم لا كالحشرات ـ و اشتراه بأغلى الثمن صدق عليه مفهوم البيع).[1]

---

۱. مصباح الفقاهة، ج۲، ص۵۶.

الخامس: حقيقة البيع هی الاعتبار النفسانی المُظهَرُ بمظهرٍ خارجیّ. و عرّف فی موضع آخر: البيع موضوع للاعتبار المبَرز فی الخارج بمبرزٍ ما. كما ذكره الامام الخوئی (ﷺ).[1]

و ساير التعاريف التی ذكرها الشيخ فی المكاسب يرجع الى هذه التعاريف.

النسبة بين البيع و التمليك

النسبة بين البيع و التمليک هی العموم من وجه، اذ قديوجد التمليک و لايصدق عليه مفهوم البيع، كما فی الهبة، و الوصية، و الارث و غير ذلک، و قديوجد البيع و لايكون هناک تمليک كبيع المتاع بسهم سبيل الله من الزكاة فان هذا بيع وليس فيه تمليک فان سهم سبيل الله من الزكاة ليس ملكاً لشخص خاص و لا لجهة معينة و لذا صدر فی آية الصدقات بلفظ (فی) الظاهرة فی بيان المصرف و مع ذلک كله يجوز بيع السهم المزبور، و صرف ثمنه فی سبيل الله. كما يجوز بيع نماء العين الموقوفة فی سبيل الله و صرف ثمن ذلک فی قربات الله مع أن تلک العين ليست بملک لأحد، و لالجهة و كذا نماؤها. و قديجتمعان وهو كثير.

اقسام البيع

البيع بالنسبة الى الإخبار بالثمن و عدمه ينقسم الى خمسة اقسام:

الاول: المساومة: و هی البيع بما يتفقان (البايع و المشتری) عليه من غير تعرض للإخبار بالثمن، سواء علمه المشتری، ام لا.

الثانی: المرابحة: هی البيع بزيادة عن رأس المال مع الاخبار بالثمن.

---

١. نفس المصدر،ص٥٣.

الثالث: التولية هی البیع برأس المال مع الاخبار بالثمن.

الرابع: المواضعة: هی البیع بأقل من رأس المال مع الاخبار بالثمن.

الخامس: التشریک: هو بیع الجزء المشاع برأس المال کان یقول البایع: أشرکتک بالنصف فاذا قبل المشتری فیکون شریکاً مع البایع بالنصف. و لم یذکره کثیر من العلماء و ان ذکره الشهید الاول فی اللمعة و الدروس. التشریک فی الحقیقة یرجع الی احد الاقسام الاربع فلیس قسماً مستقلاً.

الفرق بین الاخبار و الانشاء

اِنّ واقع الانشاء المقابل للاخبار و ان کان من الامور الواضحة التی یعرفها اکثر الناس الاّ انه وقع الکلام فی حقیقة الانشاء و فیما به یمتاز عن الأخبار، فالمعروف بین العلماء: ان الانشاء ایجاد المعنی باللفظ لکن هذاالمعنی غیر تام لان المراد من ایجاد المعنی باللفظ اما ایجاد خارجی، أو ایجاد اعتباری:

أما الایجاد الخارجی فهو ضروری البطلان بداهة ان الموجودات الخارجیة برمتها مستندة الی عللها الخاصة، و اسبابها المعینة، و مقدماتها الاعدادیة، و من الواضح الذی لاریب فیه ان اللفظ اجنبی عنها.

و اما الایجاد الاعتباری فان کان المراد به وجوده فی نفس المتکلم فهو واضح الفساد، فان الاعتبار النفسانی من افعال النفس، و من المعلوم ان افعال النفس توجد فیها بفاعلیتها بلا احتیاج الی عالم الالفاظ اصلاً.

و ان کان المراد من الایجاد الاعتباری وجود المعنی فی اعتبار العقلاء، فیتوجه علیه ان الانشاء و ان کان موضوعاً لاعتبار العقلاء.

إلاّ أنّ هذا الاعتبار مترتب على تحقق الانشاء فى الخارج و كلامنا فى تصوير حقيقته، سواء كان ذلک مورداً لاعتبار العقلاء أو الشرع، أم لميكن. فلانعقل محصلاً للانشاء فى تعريف المشهور.

فنكتفى هنا على تعريف خراريت الفن المحقق الخراسانى و الامام الخوئى(قدس سره).

و قال المحقق الخراسانى فى حاشية الرسائل ما هذا لفظه: ان الانشاء هو القول الذى يقصد به ايجاد المعنى فى نفس الامر لا الحكاية عن ثبوته و تحققه فى موطنه من ذهن أو خارج و لهذا لايتّصف بصدق و لا كذب بخلاف الخبر فانه تقرير للثّابت فى موطنه و حكاية عن ثبوته فى ظرفه و محله فيتصف باحدهما لا محالة. [1] و هذا التعريف يرجع الى تعريف الشهيد (قدس سره) فى القواعد: الانشاء: هو قول الذى يوجد به معناه فى نفس الأمر.

و الامام الخوئى(قدس سره) ذكر بعد الايراد على تعريف المشهور ما هذا نصّ تقريراته: و التحقيق: أن الانشاء ابراز الإعتبار النفسانى بمبرز خارجى، كما ان الخبر ابراز قصد الحكاية عن الثبوت أو السلب بالمظهر الخارجى. وقال فى مقام الفرق بين الجمل الانشائية و الخبرية: ان جمل الانشائية انّما وضعت بهيئاتها الانشائية لابراز امر ما من الامور النفسانية: و هذا الأمر النفسانى قد يكون اعتباراً من الاعتبارات كما فى الأمر و النهى و العقود و الايقاعات و قديكون صفة من الصفات كما فى التمنى و الترجى و لاجل ذلک ان الجمل الانشائية لاتتصف بالصدق تارة و بالكذب أخرى اذ ليس فى مواردها خارج تطابقه النسبة الكلامية، أو لاتطابقه.

---

١. حاشية الرسائل، ص:٢٨٥.

و هذا بخلاف الجمل الخبرية، فانها موضوعة لابراز قصد الحكاية عن الثبوت أو السلب . و عليه فالهيئات التركيبية للجمل الخبرية امارة على قصد المتكلم للحكاية عن النسبة و هذا الحكاية قد تطابق الواقع فتكون الجملة صادقة و قد تخالفه فتكون كاذبة و قداتضح لک مما ذكرناه ان المتصف بدءً بالصدق و الكذب فى الجمل الخبرية انما هو الحكاية عن الواقع و اما اتصاف الجملة الخبرية بهما انما هو من قبيل وصف الشئ بحال متعلقه.[١]

و بالجملة : فالمعنى فى الإخبار و الإنشاء واحد، لانّه عبارة عن نسبة المبدأ الى الذات، فان قصد بالكلام الحكاية عن النسبة فيكون خبراً، و ان قصد به ايجاد ها يكون انشاءً.

و قال المظفر(ﷺ) حول الخبر و الانشاء ما هذا لفظه: كل مركب تام له نسبة قائمة بين اجزائه تسمّى النسبة التامة ايضاً وهذه النسبة:

١ـ قد تكون لها حقيقة ثابتة فى ذاتها ، مع غض النظر عن اللفظ و انّما يكون لفظ المركب حاكياً و كاشفاً عنها، مثلما اذا وقع حادث أو يقع فيما يأتى، فاخبرت عنه، كمطر السماء فقلت: مطرت السماء، أو تمطر غداً. فهذا يسمّى (الخبر).

اذن الخبر هو: « المركب التام الذى يصح ان نصفه بالصدق أو الكذب ».

٢ـ و قدلاتكون للنسبة التامة حقيقة ثابتة بغض النظر عن اللفظ ، و انما اللفظ هو الذى يحقق النسبة و يوجدها بقصد المتكلم، و بعبارة اصرح إنّ المتكلم يوجد المعنى بلفظ المركب، فليس وراء الكلام نسبة لها حقيقية ثابتة يطابقها الكلام تارة و لايطابقها اخرى، و يسمّى هذالمركب « الانشاء» و من امثلته: الامر، و النهى، و الاستفهام، و النداء، و التمنى، و التعجب، و العقد، و الايقاع.

---

١. مصباح الفقاهة، ج٢، ص٥٠.

اقسام الخيار

الخيار لغة اسم من الاختيار[۱] و معنى الاختيار لغة هو طلب الخير من اىّ شئ فيصحّ تعلقه بالامور التكوينية و الاعتبارية نظير الكسب و الاكتساب فيكون وصفاً

---

۱. الفرق بين المصدر و اسمه من وجوه:

الاول: قال بعض المحققين فى مقام الفرق: اعلم ان المصدر لابد ان يشتمل على حروف فعله: الاصلية و الزائدة جميعاً اما بتساوى مثلا تغافَلَ تغافُلاً و تصدَّقَ تصدُّقاً، و اما بزيادة مثل أكْرَمَ إكْرَامًا وَ زَلْزَلَ زَلْزَلَةً و انه لاينقص فيه من حروف فعله شئ الا ان يحذف لعلة تصريفية، ثم تارة يعوض عن ذلک المحذوف حرف فيكون المحذوف كالمذكور نحو أقامَ إقامةً و وَعَدَ عِدَةً و تارتاً يحذف لالعلة تصريفية و لكنه منوى معنا نحو قَاتَلَ قتالاً و نازلته نزالاً و الاصل فيهما قيتالاً و نيزالاً. فان نَقَصَ الدال على الحدث عن حروف فعله و لم يعوض عن ذلک الناقص و لم يكن الناقص منويا كان اسم مصدر نحو اعطى عطاءً و توضّأ وُضوءً و تكلّم كلاماً و اجاب جواباً و اطاع طاعةً.

الثانى: ان المصدر يدل على الحدث بنفسه، و اسم المصدر يدل على الحدث بواسطة المصدر. فمدلول المصدر معنى، و مدلول اسم المصدر لفظ المصدر.

الثالث: ان المصدر يدل على الحدث و اسم المصدر يدل على الهيئة الحاصلة منه(كالغَسْلِ و الغُسْلِ).

الرابع: ان المصدر ما ليس على اوزان مصدر فعله لكنه بمعناه، كما فى اسماء الافعال، فانها تدل على المعانى الفعلية من غير ان تكون على اوزان الافعال.

الخامس: ان المصدر موضوع لفعل الشئ و الانفعال به، و اسم المصدر موضوع لاصل ذلک الشئ، فالاغتسال مثلاً موضوع لايجاد افعال تدريجية مخصوصة و الغُسْلُ عبارة عن نفس تلک الافعال، (أو الحالة الحاصلة منها).

السادس: ان اسم المصدر ما ساوى المصدر فى الدلالة على معناه و خالفه بخلوه لفظاً و تقديراً من بعض ما فى فعله دون تعويض كعطاء فانه مساو لإعطاء معنى و مخالف له بخلوه من الهمزة الموجودة فى اول فعله وهو خال منها لفظاً و تقديراً و لم يعوض عنها شئ.

السابع: الاسم الدال على مجرد الحدث ان كان علما كفجار و حماد للفجرة و المحمدة أو كمضرب و مقتل. أو متجاوزاً فعله الثلاثة و هو بزنة اسم الحدث الثلاثى كغُسْلٍ و وُضُوءٍ فانهما بزنة القُربَ و الدُخولِ فى قَرُبَ قرباً و دَخَلَ دُخُلاً فهو اسم مصدر و الاّ فمصدر(شرح اللمعة، ج۱، للمحقق الكلانتر و مكررات المدرس ج۳ (ﷺ).

لنفس الافعال الخارجية و الامور الاعتبارية حسب اختلاف متعلقه من الافعال و الاعيان و الاعتباريات.

و الظاهر انه بهذا المعنى اللغوى استعمل فى الخيارات المختصة بالمعاملات فلايكون من الاوصاف النفسانية المعبّر عنها بالارادة تارة و بالاختيار أخرى و لا من الافعال الخارجية و لا بمعنى الملک فى المقام بل انمايستفاد الملكية من موارد الاستعمال بحسب اقتران مادة الخيار بكلمة اللام أو ذو أو صاحب أو الباء أو بالهيئة المفيدة لهذا المعنى كهيئة المختار مثلاً.

و عليه فيكون الاختيار و الخيار فى مقابل الاضطرار و الالتجاء بحسب الحقيقة فى جميع الموارد فان المضطر لايقدر على اتخاذ الخير لنفسه فيما اضطر اليه.

و ان كان الاصل فى البيع اللزوم كما ذكر العلامة(قدّس سرّه) و تبعه غير واحد من الاعلام و لكن الشارع جعل للبايع و المشترى أو لاحدهما خياراً والخيارات كثيرة و قد أنهاها بعضهم الى اربعة عشرة كما فى اللمعة لكن المناسب جعلها سبعة لان البقية تندرج فى خيار الشرط.

الاول: خيار المجلس . اضافته الى المجلس من جهة الغلبة لعدم اختصاصه بالمجلس بل يثبت فى حال القيام و المشى ايضاً فما لم يفترقا فهذا الخيار موجود لكل واحد منهما.

الثانى: خيار الحيوان. لاخلاف بين الفريقين فى ثبوته فى الجملة فى بيع الحيوان و انما الخلاف فى الحيوان هل هو مطلق الحيوان أو ما لم يقصد منه الالحمه ظاهر النص و الفتوى هو العموم.

و هو ثابت للمشترى خاصّة و مدة هذا الخيار ثلاثة ايام مبدئها من حين العقد.

و استقرب الشيخ الاعظم(ﷺ) اختصاصه بالبيع الشخصى و لكن لا دليل عليه بل كانت الادلة مطلقة و لا منشأ للانصراف كما ادّعى.

مبدئه من حين العقد كخيار المجلس لا بعد حصول التفرق كما توهم بعض. و يسقط باشتراط سقوطه في العقد أو اسقاطه بعد العقد و بتصرف ذى الخيار اذا كان مصداقاً للاسقاط و مبرزاً لما فى ضمير المتكلم من كونه موجباً لسقوط الخيار.

الثالث: خيار الشرط الثابت بسبب اشتراطه فى العقد يجوز اشتراطه لكل واحد من البايع و المشترى أو لاحدهما أو لاجنبى اذا لم يكن مخالفاً للكتاب و السنة. و لابد من تعيين مبدءٍبقدر معين، و لو مادام العمر.

و مبدئه من حين العقد لا من حين التفرق كماذهب الشيخ و الحلى (ﷺ) و يسقط باسقاط ذى الخيار و انقضاء المدة المجعولة له.

الرابع: خيار الغبن. لاشبهة فى ثبوت هذا الخيار فى الجملة بل ادعى بعضهم الاجماع عليه و لكن انكر المحقق هذا الخيار لعدم كونه منصوصاً و التحقيق ان المدرک لخيار الغبن هو الشرط الضمنى.

الظاهر كون الخيار المذكور ثابتاً من حين العقد لامن حين ظهور الغبن.

و يسقط: بالاسقاط بعد العقد و باشتراط سقوطه فى متن العقد و بتصرف المغبون بائعاً كان أو مشترياً فيما انتقل اليه تصرّفاً يدل على الالتزام بالعقد.

الخامس: خيار التأخير:

قال: العلامة(ﷺ) فى التذكرة: من باع شيئاً و لم يسلمه الى المشترى و لاقبض الثمن و لاشرط تأخيره و لو ساعة لزم البيع ثلاثة ايام فان جاء المشترى بالثمن فى هذه الثلاثة فهو احق بالعين، و ان مضت الثلاثة و لم يأت بالثمن تخيّر البايع بين فسخ العقد و الصبر، و المطالبة بالثمن عند علمائنا اجمع.

ذهب الشيخ الطوسی(ﷺ) الی البطلان و تبعه صاحب الحدائق و الامام الخوئی(ﷺ) فی مصباح الفقاهة و ان ذهب الی ثبوت الخیار فی منهاج الصالحین.

شروط خیار التأخیر:

الاول: عدم قبض المبیع بان لایقبض البایع المبیع من المشتری و قبض البعض کلا قبض.

الثانی: عدم قبض البایع مجموع الثمن و قبض البعض کلاقبض .

الثالث: ان لایشترط المشتری علی البایع تأخیر الثمن و الاّ فلا خیار له.

الرابع: ان یکون المبیع شخصیاً و اما اذا کان کلیّاً فی الذمة ففیه خلاف ذهب جمع من العلماء کا الشیخ الطوسی و غیره الی عدمه.

الخامس: عدم اسقاط البایع الخیار بعد ثلاثة ایام.

السادس: خیار الرؤیة:

المراد منه ما اذا ابتاع شیئاً بالوصف و لم یره ، ثم رأه علی خلاف ما وصفه البایع. کما یثبت الخیار للمشتری عند تخلف الوصف یثبت للبائع عند تخلف الوصف، اذا کان قد رأی المبیع سابقاً، فباعه بتخیل أنه علی ما رآه فتبیّن خلافه، أو باعه بوصف غیره فانکشف خلافه.

و یسقط هذا الخیار باشتراط سقوطه فی ضمن العقد، و باسقاطه بعد الرؤیة و بالتصرف فی العین بعدها تصرفاً کاشفاً عن الرضا بالبیع.

(السابع : خیار العیب)

و هو کل مازاد عن الخلقة الاصلیة ذاتاً أو صفة أو نقص عنها عیناً کان أو صفة کالعمی و العرج و غیر هما فللمشتری الخیار مع الجهل بین الرد و الارش و هذا الخیار کما یکون للمشتری یکون للبایع ایضاً و یستفاد الخیار للمشتری من الرّوایات

و للبايع من جهة الشرط الضمنى فقط كما لايخفى على من تتبع المنابع و المدارک لان المتبايعين حين الاقدام على المعاملة، قد اشترط كل منهما على الآخر بحسب ارتكازهما كون العوض سالماً عن العيوب . و قد ذكرنا الشرط الضمنى فى المباحث الاصولية آنفاً.

يسقط الرد و الارش بامور:

الاول: العلم بالعيب قبل العقد.

الثانى: تبرؤ البايع من العيوب بان يقول: بعته بكل عيب.

الثالث: اسقاط الخيار قبل ظهور العيب أو بعده.

الرابع: الالتزام بالعقد، بمعنى: اختيار عدم الفسخ ، و منه التصرف فى المعيب تصرفاً يدل على اختيار عدم الفسخ.

يسقط الرد دون الارش

الاول: تلف العين

الثانى: خروجها عن الملک ببيع أو عتق أو هبة أو نحو ذلک

الثالث: التصرف الخارجى فى العين الموجب لتغيير العين، مثل تفصيل الثوب و صبغه و خياطته و نحو ها.

الرابع : التصرف الاعتبارى فيها الموجب لعدم امكان ردها مثل اجارة العين و رهنها.

الخامس: اذا احدث فيه عيباً بعد قبضه من البائع.

كيفية اخذ الارش

كيفيته : ان يقوّم المبيع صحيحاً ثم يقوّم معيباً، و تلاحظ النسبة بينهما ثم ينقص من الثمن المسمّى بتلک النسبة، فاذا قوّم صحيحاً بثمانية و معيباً باربعة و كان الثمن أربعة ينقص من الثمن النصف و هو اثنان فيرجع فی المثال باثنين و هكذا.

ولايؤخذ ما بين المعيب و الصحيح لان قد يحيط بالثمن، أو يزيد عليه فيلزم اخذه العوض و المعوّض، كما اذا اشتراه بخمسين و قوّم معيباً بها و صحيحاً بمائة أو ازيد و على اعتبار النسبة يرجع في المثال بخمسة و عشرين و على جواز اخذ نفس التفاوت لرجع المشترى على البايع بخمسين أو ازيد بعنوان الارش فيحصل لديه المثمن و الثمن جميعاً.

اخذ الارش علي القاعدة أم لا؟

و ينبغی ان نشير الی ان اخذ الارش فی المقام علی طبق القاعدة أو علی خلاف القاعدة لاشبهة فی انه يجوز للبايع و المشتری جبران عيب المبيع و الثمن و انما الكلام فی الالزام و عدمه فان كان علی طبق القاعدة فله الزامه علی ذلک و الّا فلا، الظاهر انّه يثبت علی خلاف القاعدة لعدم الدليل من العقل و الشرع علی كون وصف الصحة الذی يفقد فی المعيب ان يقابل بجزء من الثمن كما ان اجزاء المبيع تقابل بالثمن و من هنا لو وقعت المعاوضة بين المعيب و الصحيح و كانا من جنس واحد ربوی لايلزم الربا مع أنّ الصحيح زائد عن المعيب بوصف الصحة و لو زاد علی المعيب فی مقابل وصف الصحة شئ لزم منه الربا فيعلم من ذلک أن وصف الصحة لايقابل بالمال فيعلم من جميع ذلک ان الأرش لم يثبت علی طبق القاعدة، بل

هو ثابت بعنوان الغرامة لدليل خاص يقتضيه و هو عبارة عن الاخبار الواردة فى المقام.

قد ذكر الشهيد الاول فى اللمعة اقساماً آخر من الخيارات كخيار مايُفْسَدُ لِيَوْمِه، و خيار التدليس، و خيار تبعّض الصفقة و هذه الخيارات كلها ترجع الى خيار الشرط كما صرّح الامام الخوئى(ﷺ) فى مصباح الفقاهة[1] حسب ما ذكر المقرر.

الفرق بين الجمع العرفي و الجمع التبرعي

اشتهر بينهم ان الجمع بين المتعارضين مهما أمكن اولى من الطرح، و الظاهر المراد منه هو الجمع العرفى الذى سماه الشيخ الاعظم(ﷺ) بالجمع المقبول و يسمّى الجمع الدلالى ايضاً فاذا كان الجمع بينهما فى الدلالة ممكناً فيرتفع التعارض بينهما فلا تكاذبان، كما اذا كان احد الدليلين أخص من الآخر فان الخاص مقدم على العام يوجب التصرف فيه لأنه بمنزلة القرينة عليه أو كان احد هما نصّاً و الآخر ظاهراً أو كان احدهما ظاهراً و الآخر اظهر فالنص و الاظهر مقدمان على الظاهر.

و المراد من الجمع التبرعى: هو عدم وجود شاهد عليه من الاخبار و عرّف المحقق المظفر(ﷺ) الجمع التبرعى و هذا نصّ عبارته فى اصول الفقه: ان المراد من الجمع التبرعى ما يرجع الى التأويل الكيفى الذى لا يساعد عليه عرف اهل المحاورة و لاشاهد عليه من دليل ثالث.

---

۱. مصباح الفقاهة، ج۶.

الاجازة كاشفة أو ناقلة؟ و اقسام الكشف و النقل

إنّ القائلين بصحة بيع الفضولى اتفقوا على توقفها على الاجازة و اختلفوا فى كونها كاشفة: بمعنى انه يحكم بعد الاجازة بحصول آثار العقد من حين وقوعه: حتى كأنّ الإجازة وقعت مقارنة للعقد أو ناقلة: بمعنى ترتّب آثار العقد من حينها ، حتى كأنّ العقد وقع حال الاجازة، فان قلنا بالنقل فلا كلام فيه و اما اذا قلنا بالكشف فلابد من ذكر اقسام الكشف، من الحقيقى و الحكمى و الكشف الحقيقى على اقسام:

الاول: الكشف الحقيقى الصرف بمعنى عدم مدخليّة للاجازة فى التأثير اصلاً بل المؤثر التام فى المعاملة الفضولية العقد ليس الاّ و الاجازة كاشفة عن كون ذلک العقد تمام التأثير و هذا يتصور على وجوهٍ حسب ما ذكره العلامة المحقق السيد محمد كاظم الطبا طبائى(قدّه) فى حاشيته على المكاسب.

١ـ ان يكون العقد مشروطاً بالرضا المقارن الاعم من الفعلى و التقديرى بمعنى كون المالک راضياً على فرض التفاته اليه و الى مافيه من المصلحة و ان لم يكن بالفعل راضياً بل كان كارهاً من جهة غفلته أو جهله بالمصلحة فالاجازة الآتية فى المستقبل كاشفة عن حصول الشرط حين العقد و لا مدخلية لها فى التأثير اصلاً و هذا الوجه مختار بعض الافاضل من المعاصرين.

٢ـ ان يكون مشروطاً بأمر واقعى لانعرفه و يكون ذلک الامر ملازماً للاجازة الاستقبالية فتكون كاشفة عن حصول ذلک الشرط من غير ان يكون لها دخل فى التأثير و ذلک الامر المكشوف عنه مقارن للعقد.

٣ـ ان لايكون هناک شرط للعقد اصلاً لا الرضا و لا الاجازة و لا شئ آخر نعم الشارع رتّب الاثر على هذا القسم من العقد لا على القسم الآخر فالعقد الذى يتعقبه الرضا فى علم الله صحيح من اول الأمر لا لحصول الرّضا بل لجعل الشارع و الذى لم

يتعقبه لم يجعل مؤثراً و لعل هذا مراد صاحب الجواهر من الوجه الاول من الوجوه الثلاثة التي ذكرها للقول بالكشف.

الثاني: الكشف الحقيقي بارجاع الشرط الى التعقب و الحكم بكون العقد مشروطاً بأمر اعتباری مقارن و هو تعقب الرّضا و هذا الوجه ظاهر جماعة من العلماء منهم صاحب الفصول على ما اشار اليه فی بحث مقدمة الواجب و منهم اخوه شيخ المحققين(صاحب الحاشية) على ما حكی عنه.

الثالث: الكشف الحقيقي بمعنى كون نفس الاجازة المتأخرة شرطاً فيكون الشرط و جودها فی المستقبل و هذا ظاهر المشهور و اختاره فی الجواهر صريحاً.

و الامام الخوئی(ﷺ) ذكر هذا الوجه ثم اجاب عنه و هذا نصّ تقريراته: و هذا المعنى ای تأثير الأمر المتأخر فی الأمر المتقدم يتصور على نحوين:

فإنّ ما يكون دخيلاً فی الأمر المتقدم و شرطاً فی تحققه تارة يكون من اجزائه و اخرى من شرائطه.

اما الاول: فكالمركبات الاعتبارية كالصلاة مثلاً بان يكون الجزء المتأخر دخيلاً فی صحة الجزء المتقدم، بحيث انّ المتقدم تحقق صحيحاً و تام العيار و كان المؤثر فی ذلک هو الجزء المتأخر مع انه لم يتحقق فان كل جزءٍ من الاجزاء اللاحقة فی الصلاة دخيلة فی صحتها.

و اما الثاني فككون الأمر المتأخرمن شرائط الامر المتقدم لا من اجزائه و مقوّماته و هذا كدخالة اغسال المستحاضة فی صحة صومها، فانّ صحة صوم الجزء المتقدم من طلوع الفجر مشروط بغسلها بعد الفجر بناء على كونه بعد الفجر ـ كماهو الحق ـ و صحة الصوم قبل الظهر مشروط بغسلها بعد الظهر و صحة صوم اليوم مشروط بغسلها بعد المغرب عند بعض و ان كان نادراً بخلاف الاولين، فان فی جميع

ذلک قد اثّر الامر المتأخر فی صحة المشروط المتقدم إلاّ انّ الکشف بهذا المعنی غیر معقول فی کلا القسمین ، فانّه کیف یعقل تحقق المشروط علی ما هو علیه من دون تطرّق نقصٍ علیه مع عدم تحقق شرطه الاّ بعد مدة ولیس هذا الاّ التناقض الواضح، فان معنی تحقق المشروط علی ما هو علیه من التمامیّة و الصحة عدم دخالة شئ فیه من الامور المتقدمة و المتأخرة و معنی دخالته عدم تمامیّة المشروط و تحققه علی وجهه بتمامه و کماله، و هل هذا الاّ التناقض الواضح؟

و من هنا قال بعض الاکابر : ان الالتزام بدخالة الامر المتأخر فی الامر المتقدم لیس الا الالتزام بعدم استحالة التناقض فی الشرعیّات.

و امّا الأمثلة المذکورة، فشئ منها لایکون دلیلاً علی صحة ما توهم و سیأتی الوجه فی صحتها و عدم ارتباطها لهذ الوجه.[1]

الرابع: ذلک (کون نفس الاجازة المتأخرة شرطاً) مع ادعاء ان الشرط هو الوجود الدهری للاجازة و انه و ان کان بحسب الزمان متأخرا الاّ انه بحسب وعائه الدهری مقارن و یمکن ارجاعه الی السابق. و ذکر المحقق النائنی(ﷺ) هذا الوجه حسب ما ذکر مقرّره المحقق الشیخ محمد تقی الآملی (ﷺ) ان اهل المعقول قالوا بأنّ المتغیرات فی وعاء الزمان ثابتات فی عالم الدهر، و مرادهم من هذه العبارة ان لکل مهیة نحوین من الوجود و جود تفصیلی یختص بها الذی به موجودیة المهیة فی عالم الزمان بنحو البسط و النشر، و هو یتکثر بتکثر المهیات و وجود واحد جمعی فی عین وحدته و جود کل المهیات فتکون الکل موجودة به علی نحو الجمع و اللف، و هو المعبّر بعالم الدهر، فالامر المتأخر و ان کان متأخراً بالوجود التفصیلی الزمانی لکنه

---

١. مصباح الفقاهة، ج۴، ص١٣۴.

مقارن مع المتقدم بحسب وجوده الجمعی الدهری، فهو شرط بهذا الوجود، فلا تأخر للشرط.[۱]

و فی الختام قد انتجّ بأن مقتضی القاعدة الاولّیّة فی باب الاجازة و فی باب دخل کل امر غیر موجود فی الحال هو النقل، و الحکم بتحقق الاثر عند تحقق جمیع ماله الدخل فی تحققه مما فرض دخله، فان لم یقم دلیل علی خلافه فلا محیص عن التزامه.

و ان قام الدلیل علی تقدم الاثر علی بعض ماله الدخل فی تحققه، مثل ما ورد فی المقام مما یدل علی تقدم حصول الملکیة علی تحقق الاجازة، فان امکن جعل الامر الانتزاعی و ساعد علی شرطیته الدلیل و العقل و الاعتبار فیتعین الالتزام به کما فی الواجبات الارتباطیة مثل الصوم و الصلاة و نحو هما حیث اوضحنا فی الاصول کون الوجوب و الواجب و الامتثال فیها جمیعاً تدریجیة فراجع ما فی الواجب المشروط.

و ان لم یساعد الدلیل و العقل و الاعتبار علی شرطیة الامر الانتزاعی بل قام الدلیل و العقل و الاعتبار علی شرطیة الامر المتأخر بوجوده العینی الخارجی فلابد من الالتزام بالکشف الحکمی، و المقام من هذ القبیل حیث ان مایدل علی اعتبار الرضا و الاجازة فی العقد یدل علی اعتبار هما بالوجود الخارجی بحیث لو فرض عدم تعقب العقد بالاجازة مع تحقق الاجازة نفسها لکان نفس وجود الاجازة فی الخارج کافیاً فی صحة العقد.

---

۱. المکاسب و البیع، ج۲، ص۸۹.

و ان كان الامام الخوئى(قدس سره) قائلاً بامكان جعل الامر الانتزاعى و ان وعاء الوجودات الاعتبارية ليس الاّ عالم الاعتبار فتوجد بمجرّد الاعتبار لكونها خفيف المؤنة من غير احتياج الى مبادى الوجود الخارجية كما سيأتى مختاره فى هذا المقام.

و كان مراد النائينى (قدس سره) من الكشف الحكمى ما افاده الشيخ محمد باقر الاصفهانى(قدس سره) و حاصله: ان كل امر متقدم يكون كالمادة الهيولائية بالنسبة الى امر متأخرعنه، و كان المتأخر كالصورة فى افادة فعلية ذاک الامر يكون بوجوده منشاءً لتحقق الفعلية فى ذاک المتقدم فلايمكن ترتيب الاثر على المتقدم قبل وجود المتأخر لعدم تحقق فعليته قبله، لكن اذا تحقق المتأخر يصير المتقدم فعليّاً و يخرج عما هو عليه من القوة الى الفعل ، و يلزم ترتب الاثر عليه من حينه، لكن عند وجود المتأخر، و ذلک كالركوع فان الوصول الى حد يتمكن من وضع اليدين على الركبتين شرط فى صدق الركوع على اول انحنائه عن القيام الى ان يصل الى ذاک الحد فهذا الانحناء الخاص قابل لان يتصور بصورة الركوع و يكون ركوعيته منوطاً بالوصول الى الحد المخصوص و اذا وصل يصير الانحناء بتمامه ركوعاً.

الخامس: الكشف الحكمى بمعنى كون الاجازة شرطاً و مؤثرة من حين وجودها الاّ ان تأثيرها انما هو فى السابق بمعنى أنها تقلب العقد مؤثراً من الاول.[۱]

و فى الخاتمة قد انتجّ السيد طباطبائى (قدس سره) ما اختاره الشيخ الاعظم فى هذا المقام من أنّ الانسب بالقواعد و العمومات[۲] هو النقل و امّا الاخبار، فالظاهر من

---

۱. حاشية المكاسب، ص۱۴۸.

۲.و فسّر الاستاذ الپاياني(قدس سره) فى تعليقته على المكاسب ما هذا لفظه: الظاهر أن المراد بالقواعد العلل و المعلومات من تقدم العلة بجميع اجزائها من المقتضى و الشرط و عدم المانع على معلولها، و المراد من العمومات الادلة الدّالة على اعتبار رضا المالک فى انتقال ماله، و كذا طيب نفسه فى حليّة التصرف، و كذا وجوب الوفاء بالعقود المستندة الى المالک أو من يقوم مقامه.

صحیحة محمد بن قیس وغیرها[۱] الکشف الحقیقی و لکن الشیخ الاعظم(ﺭﺣﻤﻪ ﺍﻟﻠﻪ) قائل بالکشف الحکمی.

لقد عرّف سماحة آیة الله المکارم الشیرازی(مدظله العالی) الکشف الحقیقی و الحکمی و الانقلابی ما هذا لفظه:

الکشف الحقیقی: کون النقل و الانتقال حاصل من زمن العقد و ان خفی علینا و بعد الاجازة نعلم ذلک من دون ان یحصل ایّ تغییر فی البیع بعد حدوث الاجازة.

الکشف الحکمی: بمعنی اجراء احکام الکشف علیه بمقدار الامکان فالملک لم ینتقل من المالک الی المشتری الاّ من حین الاجازة کما فی صورة النقل و لکن اذا اجاز رتب علیه آثار الملکیة من اول الامر بمقدار ما یمکن.

الکشف الانقلابی: تأثیر الاجازة بعد وجودها فی العقد الواقع علی صفة عدم التأثیر فی الماضی و جعله مؤثراً من زمن وجوده فتؤثر فی الماضی فینقلب عمّا کان علیه.[۲]

و الامام الخوئی(ﺭﺣﻤﻪ ﺍﻟﻠﻪ) قسّم الکشف الحقیقی الی اقسام منها ما اشار الیه المحقق و الشهید الثانیان ـ علی ما حکی عنهما ـ من انّ الاجازة متعلقة بالعقد فهو رضی بمضمونه و لیس الاّ نقل العوضین من حینه.

و محصل ذلک انّ الرضا من الاوصاف التعلیقیة و الصفات النفسانیة ذات الاضافة لها تحقق و تکوّن فی صقع النفس و لها بحسب نفسها فی ذلک العالم ماهیّة

---

۱. الوسائل، ج۱۴، ب۸۸ من ابواب نکاح العبید و الاماء، ح۱.

۲. انوار الفقاهة، ج۱، ص۲۲۳.

و وجود و توجد بخالقية النفس و مع ذلک لابدّ ان تضاف الی شئ و يتعلق به حتی يكون ذلک الشئ متعلقه نظير العلم.

و فی الختام اختار من اقسام الكشف الحقيقی هذا الوجه و اجاب عن ايرادات اوردوا عليه و قال: انّ الاعتبار تارة يتعلق بالامر الحالی، فيعتبر ملكية داره مثلاً لشخص فی الحال الحاضر كما اذا باع داره من زيد بالفعل من غير ترقّب و تأخّر لانّ الاعتبار و المعتبر كلاهما فعلیّ و اخری يتعلق بامر استقبالی كاعتبار الملكيّة لشخص بعد مدة كما فی باب الوصية حيث يعتبر الموصی ملكيّة الموصی به للموصی له بعد موته و وفاته فالاعتبار حالی و المعتبر استقبالی و ثالثة يتعلق بالامر الماضی بان يعتبر ملكية ما له لزيد من الأمس فلو لم‌تكن الارتكازات العرفية علی خلافه لحكمنا بجواز ذلک البيع ايضاً و كان المال ملک المشتری من الامس فانّه ليس فی ذلک محذور عقلی أو شرعی بوجه.

و بالجملة بعد القول بتحقق الاعتبار قبل الاجازة فمقتضی العمومات الحكم بالصحة و كونه بيعاً صحيحاً للمالک لانضمامه اليه بالاجازة لا انّ الاجازة كشفت عن انّ الملكية كانت حاصلة من الاول بل الاجازة اوجبت حصول الملكية فعلاً اذن فيترتب عليه آثار الملكية من الاول، و علی هذا فلا نكون مضطراً للميل الی ماذهب اليه المصنف(الشيخ الاعظم(قدس سره)) من الالتزام بالكشف الحكمی. [1]

ثمرة القول بالكشف أو النقل

إنّهم ذكروا للثمرة بين الكشف و النقل مواضع:

۱.مصباح الفقاهة، ج۴، ص۱۳۷.

منها: النماء فانّه على الكشف بقول مطلق لمن انتقل اليه العين، و على النقل لمن انتقلت عنه.

و منها: وطى المشترى الامة التى اشتراها فضولاً قبل اجازة المالک، فانه على الكشف الحقيقى حلال واقعاً لكشف الاجازة عن وقوعه فى ملک الواطئ، و على الكشف الحكمى او النقل حرام واقعاً، و ذلک لوقوع الملک بالاجازة فلا يكون الوطى، فى ملک الواطى فان الاجازة الحاصلة بعد الوطى الواقع عن حرام لاتوجب انقلاب الحكم عن واقعه و جعل ما وقع حراماً حلالاً و الشئ لاينقلب عمّا هو عليه.

و منها: استيلاد الامة الموطوئة قبل الاجازة فانها تصير أم الولد على الكشف الحقيقى و الحكمى معاً دون النقل، اما على الكشف الحقيقى فظاهر، اما على الحكمى فلأن النقل و ان وقع من حين الاجازة لكن مقتضى ترتيب الآثار من حين العقد هو الحكم بوقوع الوطئ بمعنى ترتيب اثره الذى فى المقام عبارة عن الحكم بصيرورة الامة أم ولد، و اما على النقل فعدم صيرورتها أم الولد ظاهر ايضاً. و ان احتمل الشيخ الاعظم(ﰄ) عدم تحقق استيلاد على الكشف الحكمى ايضاً.

و منها: ان فسخ الاصيل لانشائه قبل اجازة الآخر مبطل له على القول بالنقل دون الكشف بمعنى انّه لو جعلناها ناقلة، كان فسخ الأصيل كفسخ الموجب قبل قبول القابل فى كونه ملغياً لانشائه السابق، بخلاف ما لو جعلت كاشفة، فإنّ العقد تام من طرف الأصيل، غاية الامر تسلّط الآخر على فسخه، و ان قيل بعدم جواز فسخه مطلقا حتى على القول بالنقل.

و منها : جواز التصرف الأصيل فيما انتقل عنه، بناء على النقل و ان قلنا بأنّ فسخه غير مبطل لانشائه و اما على القول بالكشف، فلايجوز التصرّف فيه على ما

يستفاد من كلمات جماعة كالعلامة[۱] و السيد الحميدی[۲] و المحقق الثانی[۳] و ظاهر غيرهم[۴] لكونه تصرّفاً فی مال الغير بدون اذنه فهو حرام عقلاً و شرعاً.

و منها: لو مات احد طرفی العقد من البايع أو المشتری سواء كان العقد من قبل كليهما فضوليّاً أو من قبل احدهما فنفرض الكلام فيما لو كان فضولياً من جانب واحد فمات الاصيل قبل اجازة الآخر فيبطل العقد بناء على النقل فانه حين تحقق الملكية غير موجود و الفرض ان العقد لم‌ينعقد قبل الاجازة فيبطل.

و اما على القول بالكشف فانه يحكم بصحته فانّ الملكية قدتحققت على الفرض لم يبق فی البين الاّ اجازة المجيز فهی قد حصلت فيحكم بصحته.

و قد اورد عليه صاحب الجواهر(قدس سره) من ان صحة العقد الفضولی متوقفة على بقاء مالكی العقد و من يستند العقد اليه و يكون العقد عقده باقياً على قابلية ذلک المعنی و بالموت يخرجان عن ذلک القابلية ولايمكن استناد العقد اليه فلاوجه للصحة حتی على القول بالكشف.

و قال الامام الخوئی(قدس سره) و الذی ينبغی ان يقال: انه لوكان النظر الی الادلة الخاصة للمعاملة الفضولية كرواية عروة البارقی[۵] و صحيحة محمد بن قيس[۶] فلاشبهة لظهورها فی كون المالک المجيز أو الطرف الآخر حياً فلا اقل من اخذ

۱.قواعد الاحكام،ج۲.

۲.كنزالفوائد فی شرح القواعد،ج۲.

۳.جامع المقاصد،ج۱۲.

۴.كما فی كشف اللثام، ج۲.

۵.مستدرک الوسائل، ج۱۳، ب۱۸ من ابواب عقد البيع و شروطه، ح۱.

۶.الوسائل، ج۱۴، ب۸ من ابواب نكاح العبيد و الاماء،ح۱.

المتيقن منها فانّه ليس لها اطلاق يؤخذ به اذن فالحق مع صاحب الجواهر و ان كان النظر الى الادلة العامة اعنى العمومات و الاطلاقات الدالة على صحة المعاملة كقوله تعالى:﴿ اوفوا بالعقود﴾[1] و ﴿ احل الله البيع﴾[2] و غير هما فلاشبهة فى صحة المعاملة مع موت الاصيل أو المجيز مطلقاً على القول بالكشف و على القول بالنقل و ذلك اما على القول بالكشف فواضح، لانّ العقد قد تمّ من جميع الجهات الامن ناحية اجازة من كان العقد من قبله فضولياً فاذا حصلت الاجازة فلا معنى للحكم بالبطلان لصحة العقد من جميع الجهات.

و اما على النقل فالعقد قد وقع من المتعاقدين و يبقى الى زمان الاجازة معلّقاً فى الهواء حتى يجيزه المجيز، فاذا اجاز يستند اليه العقد و موت الاصيل أو غيره من احد طرفى العقد لايضرّ بالعقد الواقع، فان الشئ لاينقلب عما هو عليه اذن فتشمله العمومات و المطلقات نعم لو كان الميت هو الاصيل لصار العقد من قبل ورآثه ايضاً فضولياً فيتوقف صحته على اجازتهم ايضاً كتوقفها على اجازة المجيز الآخر.

و بالجملة لا نعرف وجها صحيحاً لدفع العمومات أو المطلقات عن شمولها لهذه المعاملة.[3]

و منها : اذا كان المبيع فى البيع الفضولى مسلماً أو مصحفاً ثم ارتد احدهما اى الاصيل أو الفضولى فتظهر الثمرة حينئذ بين القول بالكشف و بين القول بالنقل فأنّه

١.البقرة (٢): ٢٧٥.

٢.المائدة(٥) : ١.

٣. مصباح الفقاهة، ج٤، ص١٨٦.

على الاول، فيحكم بكون الكافر مالكاً لهما فان الفرض انّ الملكية قدحصلت من زمان العقد فحين الارتداد كان مالكاً لهما.

و اما على الثانى فلا، لانه كان مراعىً الى زمان الاجازة و بالاجازة كانت الملكية حاصلة و الفرض انّ المشترى الاصيل مثلاً ارتد و سقط عن قابلية تملک المسلم و القرآن فيحكم ببطلان المعاملة.

و منها: ما لو انسلخت قابلية المنقول بتلف، أو عروض نجاسة له مع ميعانه الى غير ذلک . هذا اذا كان التلف بعد القبض و اما قبله فيحكم ببطلان العقد مطلقا.

فاذا كان المبيع قبل البيع تحت يد المشترى بالايجار و نحوه و تلف بعد البيع أو كان امواله تحت يد الوكيل فى غير جهة البيع فباعها شخص آخر من الوكيل فضولة ثم تلف المبيع قبل الاجازة، فانه حينئذٍ لاشبهة فى ظهور الثمرة بين القولين، فانّه على القول بالكشف يكون التلف من الذى انتقل اليه المال فبالاجازة يكشف تلفه منه.

و اما على القول بالنقل فيحكم بالبطلان، فانّه فى زمان العقد لميحصل النقل على الفرض و فى زمان الاجازة قد انعدم المال فلايكون المعدوم قابلاً للانتقال الى المنقول اليه بالاجازة و هذه الثمرات الثلاث التى ذكرنا اخيراً ما ذكرها الشيخ الكبير الشيخ جعفر كاشف الغطاء(قدس سره) فى شرح القواعد(مخطوط) و نقلها عنه الشيخ الاعظم(قدس سره) فى المكاسب و ذكر فى المقام ثمرات أُخر لم نذكر هنا للاختصار.

الفرق بين الكشف الحقيقي و الحكمي

لقد ذُكرَ الفرق بينهما من وجوه:

الاول : وطى المشترى الامة التى اشتراها فضولاً قبل الاجازة، فانه على الكشف الحقيقى حلال واقعاً لكشف الاجازة عن وقوعه فى ملک الواطئ و على الكشف الحكمى حرام واقعاً، و ذلک لوقوع الملک بالاجازة فلايكون الوطئ فى ملک الواطى.

الثانى: اذا اخرج المالک ما وقع عليه الفضولى عن ملكه ثم اجاز تكون الاجازة مؤثرة فى عقد الفضولى و موجباً لبطلان ما اوقعه على المال من العقد قبل الاجازة بناءً على الكشف الحقيقى دون الحكمى اما فى الكشف الحقيقى فلكشف الاجازة عن خروج الملک عن المجيز الى الآخر من حين عقد الفضولى، فوقع ما أوقعه عليه من العقد فى ملک الآخر و اما على الكشف الحكمى، فلكون الانتقال من زمان الاجازة و لو كان الاثر مترتباً من حين العقد.

و اجاب المحقق النائنى (ﺭﺣﻤﻪ الله) عن الثمرة الاولى بما يرجع محصّله الى أنّ الجواز و عدمه دائر مدار العلم باجازة المالک فيما بعدُ و عدمه فالعلم باجازة المالک فيما بعد يستلزم العلم بجواز التصرف الذى هو مسبب عن الاجازة فيما قبلها سواء قلنا بالكشف الحقيقى أو الحكمى.

و قال الامام الخوئى فى هذا المقام ما افاد استاذه النائينى(ﺭﺣﻤﻬﻤﺎ الله) و التحقيق ان يقال: انه بناء على الكشف الحقيقى على جميع اقسامها غير ما ذكرنا يجوز التصرف فى المبيع و الثمن اذا علم انّ المجيز يجيز العقد لتحقق شرطه واقعاً فلا يجرى هنا

اصالة عدم الاجازة فيحكم بالجواز ظاهر او واقعاً و مع توليد الامة فتكون أم ولد و مع عدم العلم بالاجازة فيحرم التصرف فى الظاهر و يجوز فى الواقع، و يكون حلالاً على تقدير ان يجيز المالک و الاّ، فيحرم فى الظاهر و الواقع و اما على ما ذكرنا من الكشف الحقيقى فلا يجوز التصرف فى الظاهر و الواقع حتى مع العلم بالاجازة فان الفرض ان الملكية تحصل بالاجازة فلا معنى لجواز التصرف قبله فى مال الغير بل يكون حراماً و مع وطى الامة فيكون زنا فيحدّ و لاتكون الامة ام ولد و لو مع تحقق الاجازة فانّها لايوجب انقلاب ما وقع حراماً من واقعه و الشئ لاينقلب عمّا هو عليه.

و اجاب عن الثمرة الثانية ان الاجازة تنفذ ممن ينفذ انشائه لو صدر منه الانشاء بدل الاجازة و الذى انتقل عنه المال بالعقد السابق، لاينفذ انشائه اللاحق المخالف لعقده السابق، فلاتنفذ اجازته ضرورة عدم صحة نفوذ الاجازة الصادرة عن كل احد بالنسبة الى كل عقد، و لولم يكن بين المجيز و بين ما تعلق به العقد ربط و علقة اصلاً.[1]

و ذكر السيد محقق الكلانتر(قدّه) فى شرحه على المكاسب ما هذا لفظه: لايخفى انه كيف يُعقل الفرق بين الكشف الحقيقى و الحكمى اذا قلنا فى الحكمى بترتب جميع آثار الملک عليه من زمان العقد سواء قلنا: ان الشرط هو الاجازة بنفسها أم الوصف المنتزع و عنوان تعقب العقد بالاجازة[2] و على هذا فلا يترتب الثمرة بين كشف الحقيقى و الحكمى.

١.المكاسب و البيع ج٢، ص٩٠.

٢.المكاسب، ج٨، ص٣٠۶.

الفرق بين المعاطات و الوديعة و العارية و الاجارةو البيع

الاعطاء لمّا كان من الافعال الاختيارية الصادرة بالارادة و الاختيار لم يكن يخلو عن قصد لامحالة نظير غيره من سائر الأفعال الصادرة بالارادة و الاختيار، و حينئذٍ فان كان قصده باعطاء المال بقائه عند الشخص من دون ان يجوز له التصرّف فيه و لايخرج عن ملكه، فهذا يكون و ديعة لامحالة، و ان كان قصده بالاعطاء تحليل الانتفاع به مع بقائه في ملك نفسه فهو عارية.

و اما اذا قصد به تمليک منافع المال للآخذ مع بقاء عينه فی ملكه فهو اجارة، كما انّه اذا كان قصده تمليک عين المال للآخذ فان كان بلاعوض فهو هبة و اما اذا كان مع العوض فهو لامحالة بيع. فتأمل.

ثم ان المعاطاة و ان كانت جارية فی جميع هذه الصور الاّ أنّ محل الكلام هو الصورة الاخيرة أعنى ما اذا كان قصده بالاعطاء تمليک ما له بالعوض.

حقيقة المعاطات و الاقوال فيها

ان المعاطات حسب ما ذكرها الشيخ فی النهاية و العلامة فی التذكرة و الشهيد فی شرح اللمعة و غيرهم عبارة عن : ان يعطى كلٌّ من اثنين عوضاً عمّا يأخذه من الآخر.

و قال المحقق الخراسانی: ان المعاطات ، ما جعل موضوعاً لحكم فی آية أو رواية، و لا فی معقد اجماع، و انما عبّر عما يتداول بين الناس، من المعاملة بلاصيغة.

و ذكر المحقق الايروانی فی حاشيته علی المكاسب: إنّ المعاطاة كلّ معاملة لم تكن بالصيغة المشتملة علی شرائط الايجاب و القبول حصلت تلک المعاملة بالتّعاطی للعوضين أو حصلت بانشاء المعاملة بالالفاظ الفاقدة للشرايط.

ان جملة الاقوال فی باب المعاطات قدانهاها الشيخ فی المكاسب الی ستة و الامام الخوئی فی مصباح الفقاهة الی سبعة و المحقق النائينی الی خمسة و نذكر هنا ما ذكره المحقق النائينی(قدس سره):

الاول: القول بعدم افادتها شيئاً اصلاً، لا الملک و لا الاباحة ويكون حالها كالمقبوض بالعقد الفاسد فی عدم افادته لشئ فلو حصلت اباحة من غير ناحية العقد الفاسد صحّ للقابض ان يتصرف فی ما قبضه و الاّ فلا اباحة من ناحية العقد الفاسد (نسب هذا الرأی الی العلامة فی نهايته و لكن حكی رجوعه عن ذلک فی كتبه المتأخره لانه خلاف للاجماع).

و فی مقابل هذا القول هو القول بكونها مفيدة لشئ فی الجملة و ينحلّ الی اربعة اقسام.

الثانی: افادتها الملک اللازم و هو منقول عن المفيد(قدس سره) و عن بعض العامة كابی حنيفة في المحقرات. و قد نفی هذه النسبة الی المفيد فی تعليقة مصباح الفقاهة.[1]

الثالث: افادتها الملک الجائز (انما تصير لازمة بذهاب احدی العينين و هو المختار عند المحقق الثاني و من تبعه.

---

١. مصباح الفقاهة، ج٢، ص٨٨.

الرابع: افادتها لاباحة جميع التصرفات حتى المتوقفة على الملک کالوطئ و نحوه (مع بقاء کل من العينين على ملک صاحبه و يحصل الملک اللازم بتلف احدى العينين ، أو بما هو بمنزلة التلف.)

الخامس: افادتها لاباحة جميع التصرفات إلاّ ما يتوقف على الملک[١] (کالوطئ و العتق و البيع) و هذا هو المحکی عن حواشی الشهيد على القواعد.

و لقد اختار الشيخ الاعظم (ﷺ) من هذه الوجوه الخمسة الوجه الثانی و هو المنسوب الى المفيد(ﷺ) کما صرّح فی المکاسب : فالقول الثانی لايخلو عن قوّة (وهو قول المحقق الثانی القائل بالملکية فی مقابل من انکرها) و صرّح بلزوم الملکية بقوله: و عليه فهل هی لازمة ابتداءاً مطلقا، کما حکی عن ظاهر المفيد او بشرط کون الدّال على التراضی لفظاً، کما حکی عن بعض المعاصری الشهيد الثانی (کالمحقق الاردبيلی فی شرح الارشاد و المحدث القاسانی فی المفاتيح، و الفاضل السبزواری فی الکفاية) وقوّاه جماعة من متأخری المحدثّين أو هی غير لازمة مطلقا، فيجوز لکل منهما الرجوع فی ماله، کما عليه اکثر القائلين بالملک ، بل کلهم عدا من عرفت؟ وجوهٌ: أوفقها بالقواعد هو الاول (ای اللزوم کمانسب الى المفيد(ﷺ) بناء على اصالة اللّزوم فی الملک، للشک فی زواله بمجرد رجوع مالکه الأصلی.[٢]

و استدل ايضاً على لزوم المعاطاة بقوله تعالى:﴿أوفوا بالعقود﴾[٣] فأنها تدل على لزوم کل عقد و المعاطاة عقد عرفی عنده.

---

١. المکاسب و البيع تقريرات النائينی بقلم العلامة محمد تقی الآملی.

٢. المکاسب.

٣. المائدة (٥): الآية ١.

و الامام الخوئی(ﷺ) أيّد كلام الشيخ فی المقام و هذا نصّ عبارة مقرّره: و المراد من الامر بالوفاء بالعقد هو الارشاد الى لزومه، و عدم انفساخه بالفسخ، اذ لو كان الأمر بالوفاء تكليفياً لكان فسخ العقد حراماً و هو واضح البطلان و عليه فمفاد الآية: انه يجب الوفاء بكل ما صدق عليه عنوان العقد عرفاً و من الواضح جداً أن المعاطاة عقد عرفی كسائر العقود، فتكون مشمولة لعموم الآية.(١)

و اما دعوى الاجماع على عدم لزوم المعاطاة فغير تام اما الاجماع المحصل فهو غير حاصل جزما و اما المنقول منه فلا دليل على حجيته كما ذكر فی الاصول.

وصرّح الامام الخمينی(ﷺ):الاقوى وقوع البيع بالمعاطاةفی الحقيرو الخطير.ويعتبر فی المعاطاة جميع ما يعتبر فی البيع بالصيغة من الشروط الآتيةماعداللفظ.(٢)

المراد من المثل والقيمة

لاريب ان لفظی المثلی و القيمی لم يردا فی آية و لارواية و لا فی معقد اجماع حتى يتكلم فی بيان المراد منهما بل هما عنوانان منتزعان من حكم العرف الممضی شرعاً بواسطة احالة كيفية الضمان اليهم بوجوب اداء المثلی فی بعض المضمونات و اداء القيمة فی البعض الآخر نظير الرّكن بالنّسبة الى الصلاة ، فانه ليس بلفظ شرعی ورد فی لسان دليل و انّما هو عنوان انتزعه الفقهاء من حكم الشارع فی بعض الاجزاء و الشرايط ببطلان الصلاة بنقصانها أو زيادتها عمداً و سهواً فالمراد من المثلی ما يجب فيه المثل على الضامن و لايبرئ ذمته الاّ باعطاء المثل و كذا القيمی.

---

١. مصباح الفقاهة، ج٢، ص١٤٢.

٢. تحرير الوسيلة، ج١، ص٥٠۶.

وذكر المحقق النائينى (ﷺ) بان مناط الحكم فى وجوب ردّ المثل فى المثلى و القيمة فى القيمى على ما يستفاد من قاعدة (على اليد) فلا جرم يكون الاولى ، الاضراب عمّا قيل فى تحديد هما و النظر الى ما يستفاد من القاعدة فى تشخيص المثلى و القيمى و تعيين ان مقتضى على اليد هو وجوب رد المثل فى اىّ موضع و رد القيمة فى اىّ موضع.

كما انّ المراد من الرّكن ما يبطل الصلاة بتركه عمداً أو سهواً، فالمثلية و القيمية مثل الرّكنيّة متأخرة عن الحكم بوجوب المثل أو القيمة ناشئة من الحكم المذكور فلايعقل جعلهما موضوعاً له، فلابدّ ان يكون موضوع كلّ من الحكمين جملة من الاموال المضمونة و لمّا كان كلّ من الموضوعين غير متميّز عن الآخر جعلوا لكلّ منهما ضابطاً يميزه عن الآخر و عرّفوه بتعاريف ذكرها الشيخ الاعظم(ﷺ) فى المكاسب و الظاهر ان الاختلاف فى تعريفهما، ليس لاجل الخلاف فى حقيقتهما و ماهيتهما ، ضرورة انّ مثل هذه التعريفات ، ليس بحدّ، و بل لارسم، بل من باب شرح الاسم كما هو الشأن فى التفسيرات اللغوية، و لعلّه اشار الكل الى المعنى الواحد، و المفهوم الفارد، فلا مجال للنقض و الابرام فيها طرداً و عكساً و مع ذلک هذه التعاريف التى ذكرها الفقهاء (رضوان الله عليهم) لاتخلو عن الفائدة ، و نذكر ما هو الاهم منها:

الاول: ما ذكره الشيخ و ابن زهرة و ابن ادريس و المحقق و تلمذه و العلامة و غيرهم (قدس الله ارواحهم). [١]

---

١. المبسوط، ج٣، ص٥٩، غنية النزوع، ٥٣٧، السرائر، ج٢، ص٤٨٠، شرايع الاسلام، ج٣، ٢٣٩، كشف الرموز، للفاضل الآبى تلمذ المحقق، ج٢، ص٣٨٢ و قواعد الاحكام، ج١، ص٢٠٣.

بل المشهور على ماحكى: « المثلى ما تساوت اجزاؤه من حيث القيمة» المراد من الاجزاء فى قولهم: هو الافراد لا الجزء من الكل، لان الفرد هو الذى يصدق عليه اسم الحقيقة، دون الجزء من الكل كما توهمه المحقق الخراسانى(ﷺ) فى حاشيته على المكاسب و هذا لفظه: و كيف كان فتعريف المشهور بأنّه ممّا يتساوى اجزائه بحسب القيمة، لايعمّ كثيراً من المثليات، مثل المسكوكات ، و سائر المصنوعات المشتبهات، كالسّاعات و الظروف، و الآلات الفرنجية، حيث ان كل واحد منها يكون مثلياً، و ليس ممّا يتساوى اجزائه بحسب القيمة[۱] و من المعلوم ان افرادها و مصاديقها ليست مختلفة من حيث القيمة.

الثاني: فعن العلامة فى التحرير«المثلى ما تماثلت اجزاؤه، و تقاربت صفاته».[۲]

الثالث: فعن الشهيد الاول و الثانى فى الدروس و الروضة: « المثلى المتساوى الاجزاء و المنفعة المتقارب الصفات» كالحنطة، و الشعير و غيرهما من الحبوب.

الرابع: فعن الشهيد الاول فى غاية المراد: « المثلى ما تساوت اجزائه فى الحقيقة النوعية» بان تكون افراده داخلةً تحت نوع واحد و حقيقة واحدة كالحنطة مثلاً فأنّ جميع افرادها داخلة تحت نوع واحد و حقيقة واحدة.

الخامس: عن بعض العامة: «المثلى ماقدّر بالكيل، أو الوزن.» [۳]

السادس: ماذكره المحقق السيد محمد كاظم الطباطبائى اليزدى (ﷺ) فى حاشيته على المكاسب: « المثلى ما له مماثل فى الاوصاف و الخصوصيات التى لا

---

۱. حاشية المكاسب، ص۳۵.

۲. تحرير الاحكام، ج۲، ص۱۳۹.

۳. بداية المجتهد، ج۲، ۳۱۷، فتح العزيز، ج۱۱، ص۲۶۶.

تختلف بها الرغبات و تتفاوت بها القيم قلة و کثرة» فکل ما کان کذالک غالباً فهو مثلی و کل ما کان لم یکن کذلک فهو قیمی.[۱]

السابع: ما ذکره المحقق الخراسانی (ﻗﺪﺱ سره) فی حاشیته علی المکاسب: «فالاولی تعریفه بما کثر افراده التی لاتفاوت فیها بحسب الصفات المختفلة، بحسب الرّغبات.[۲]

الثامن: فعن الحاج میرزا فتاح الشهیدی التبریزی (ﻗﺪﺱ سره): إنّ المثلی هو الکلی الذی یکون المدار فی مالیة افراده الخارجیة علی هذا» و ذلک کالحنطة مثلاً لأنّ مالیة جمیع افرادها انّما هی بلحاظ الجهات الکلیة الجنسیة او النوعیة او الصنفیة بمراتبها المتنازلة بحیث لا دخل فی ذلک للخصوصیات الشخصیة الفردیة اصلاً و القیمی بعکس ذلک هذا هو الضّابط المحکم المستحکم.[۳]

التاسع: ما ذکره المحقق النائینی (ﻗﺪﺱ سره): یعتبر فی المثلی اجتماع امور:

الاول: ان یکون افراد نوع واحد او صنف واحد متحدة الصفات بحسب الخلقة الالهیة کالحبات من الحنطة و نحوها من الحبوبات و کذا اذا کانت کذالک بسبب صنع المخلوقین کالمطبوعات و المصنوع فی المکاین (کارخانه جات) و منه الدراهم و الدنانیر المسکوکة علی اشکال.

الثانی: ان یکون تلک الصفات المتحدة نوعاً او صنفاً ممالها قیمة.

الثالث: ان تکون لتلک الصفات بقاءً بحسب الزمان علی حسب بقاء العین فمثل الخضروات التی تتبدل صفاتها فی کل زمان مع عدم بقائها لا تکون من المثلیات.

---

۱. حاشیة المکاسب، ص۹۶.

۲. حاشیة المکاسب، ص۳۵.

۳. هدایة الطالب الی اسرار المکاسب، ص۲۲۴.

الرابع: ان تكون الافراد المتساوية مع الفرد التالف فى الصفات شايعاً يمكن ردها الى المالک بحسب العادة لا ما اذا كانت نادرة يعزّ وجودها، فلو كان كذلک خرج عن المثلی و بعد اجتماع الامور الاربعة فی شیء يكون مثليا و بانتفائها او انتفاء شیء منها يكون من القيمی و هذا هو حق القول فی باب المائز بين المثلی و القيمی سواء طابق مع ما قيل فی تحديد هما ام لا؟ اذ ليست العبرة بما قيل بعد اتضاح المعنى.[١]

مقتضي القاعدة في صورة الشك بين كون الشيء مثلياً او قيمياً

اذا علم بكون الشیء مثلياً او قيمياً فهو و ان شک فيه، فهل الاصل يقتضی ان يعامل معه معاملة المثلی او القيمی؟

فهل الشک فی المثلية و القيمة من قبيل الشک فی الاقل و الاكثر؟ او انه من قبيل المتباينين؟ ثم على الاول فهل يكون الشک بين الاقل و الاكثر فی ناحية الاشتغال او يكون فی ناحية الاداء و الفراغ؟ فلمرجع على تقدير الاول هو البرائة و على تقدير الثانی هو الاشتغال، و على تقدير كون الشک فی المتباينين فهل الحكم هو تخيير الضامن؟ او تخيير المالک؟ او يحكم بالتنصيف، بمعنى الاخذ من نصف المثل و نصف القيمة؟ او يحكم بالصلح القهری؟ وجوه: ذهب الشيخ الاعظم (قدس سره) اولاً الى تخيير المالک بين اخذ المثل او القيمة و هذا نصّ عبارته فی المكاسب: و الاقوى: تخيير المالک من اوّل الامر؛ لاصالة الاشتغال. و التمسّک بأصالة البرائة

---

١. المكاسب و البيع ج١ ص٣٣٧.

لایخلو من منعٍ. و عدل عنه بعد اسطر هذا لفظه: و لکن یمکن ان یقال: ان القاعدة المستفادة من اطلاقات الضمان فی المغصوبات، و الامانات المفرّط فیها و غیر ذلک هو : الضمان بالمثل، لانه اقرب الی التالف من حیث المالیة و الصفات.

و ذهب المحقق النائینی (قدس سره) ایضاً الی المثلیة کما ذکر مقرره المحقق الآملی(قدس سره) و هذا عبارته: فتحصل ان المختار هو وجوب ترتیب آثار المثلیة عند الشک فی کون المقبوض مثلیّاً أو قیمیاً لظهور الظرف (علی الید ما اخذت حتی تؤدی) فی کونها مستقراً و لازم کونها مستقراً هو ذلک للاستصحاب. لظهور قوله (علیه السلام) علی الید مااخذت، فی کون نفس ما اخذت علی الید لاخسارته و درکه و قبل التلف یکون علی الید اداء المثل لاخسارته و درکه و بعد التلف نستصحبه.[1]

و المحقق الخراسانی(قدس سره) لقد ابتنی هذه المسألة علی ان الضمان ، بالقیمة فی القیمیات مجرد ارفاق ، بحیث لو تمکن من مثل العین التالفة، و ما یشابهها بحسب الصفات فیها، کان له دفعه، و لایتعیّن علیه قیمته، کان الامر من باب الدوران بین التخییر و التعیین، و الاصل عدم الخروج عن العهدة الاّ بالمعیّن للشک فی الخروج بدونه، فلا وجه للتخییر .

و لوکان الضمان بها فیها علی نحو التعیین ، کان الامر من باب الدوران بین المتباینین و یتعیّن فیه الاحتیاط لا التخییر الاّ ان الاحتیاط حیث یحصل هنا بمجرد تسلیمهما (المثل و القیمة) لیختار المضمون له ایّ واحد شاء لا دفع کلیهما، کما انّ الاحتیاط له ان لایختار واحداً منهما، الاّبرضاء الضامن، فالاحتیاط لهما ان یختار احدهما بتراضیهما. انتهی.

۱.المکاسب و البیع، ج۱، ص۳۲۵ مع تصرّف.

والامام الخوئی(قدس سره)لقد اختار ما ذهب اليه المحقق النائينی(قدس سره) من الضمان بالمثل عند الشک فی ضمان المثل أو القيمة و الوجه فی ذلک: هو قيام السيرة القطعيه على ان وضع اليد على مال الغير بلا سبب شرعی موجب للضمان، و عليه فان کان المال المزبور موجوداً بعينه فلابدّ من رده على مالکيه على النحو الذی أخذه منه واذا تعذر ذلک لتلف ونحوه سقط عنه وجوب رد العين،وانتقل الضمان الى المثل.[١]

المراد من بـدل الحيلولة و حکمه

و تنقيح البحث عنه يتوقف على بيان اقسام التلف، فانه يتصور على انحاء:

الاول: تلف الخصوصية العينية تلفاً حقيقياً أو حکمياً و المراد بالتلف الحقيقی معلوم و بالحکمی ما اذا کان موجوداً، و لکن لايرجی عوده الى المالک عادة کما اذا القی فی البحر أو صار فی خزانة سلطان لا يتيسّر ارجاعه منه، و لا اشکال فی هذا القسم فی جواز المطالبة بالبدل و انه خارج عن مورد الکلام فی بدل الحيلولة.

الثانی: ما اذا زالت انحاء سلطنة المالک عن العين دائماً بحيث لايرجی عودها مع بقاء العين وهذا القسم ايضاً ملحق بالتلف الحکمی، فيرجع فيه الى البدل.

الثالث: ما اذا زال بعض انحاء السلطنة کذلک دائماً بحيث لايرجی عودها کالدابة التی يرکب ظهرها اذا صارت موطوئة حيث انها يجب بيعها فی خارج المصر و ورد النص على وجوب غرامة الواطئ بثمنه ثم بيعه فی خارج المصر.

الرابع : ما اذا زالت سلطنة المالک زوالاً يرجی عودها اليه کالخشب الذی جعل من اجزاء السفينة فی وسط البحر بحيث يتوقف نزعه عنها فی وسط البحر على

١.مصباح الفقاهة، ج٣، ص١٥۶.

غرق نفس محترمة، و لوكانت نفس الغاصب، أو مال محترم، لكن من غير الغاصب ، فانه يجب ابقائها الى ان تصل السفينة الى مكان يؤمن نزعه عنها عن الغرق، ففى مثل هذه الصورة تكون سلطنة المالک زائلة شرعاً مع رجاء عودها أو كان زوالها بحكم العقل كما اذا اخرج ماله الى بلد بعيد يتوقف عوده الى المالک الى مضى زمان يحمل ذاک المال اليه فى ذاک الزمان (يتضرر المالک بعدم الوصول الى ماله فى هذه المدة) و هذا القسم هو مورد بدل الحيلولة (لحيلولة الغاصب بين المالک و ماله).

و قد وقع الخلاف فى جواز مطالبة المالک حينئذ بالبدل فعن جماعة القول به، و عن آخرين كالمحقق الثانى(ﯺ) انكاره حيث يقول لم يحصل لبدل الحيلولة معنى متّضح.

و ذهب الامام الخوئى(ﯺ) ايضاً الى عدم جواز مطالبة المالک الغاصب ببدل الحيلولة فى مدة انقطاعه عن ماله نعم يجوز للمالک ان يطالب بالمنافع الفائتة، فيكون المأخوذ بازاء تلک المنافع بمنزلة الاجرة للعين فى مدت غيابها عن المالک، فلايمكن الاستدلال على ثبوت بدل الحيلولة بالرّوايات و الاجماع لعدم دلالة كليهما بالمدعى.

قاعدة لاضرر و لاضرار

هذه احدى قواعد الفقهية المشهورة المعروفة بقاعدة لاضرر و مدركها روايات كثيرة مستفيضة فى كتب الفريقين وردت فى موارد عديدة: منها ما رواه فى الكافى فى قضية سمرة بن جندب عن ابن بكير عن زرارة عن ابى جعفر(عليه السلام) بعد نقل القضية انه (صلى الله عليه و آله). قال للانصارى: اذهب فاقلعها و ارم بها اليه فانه لاضرر و

لاضرار[1] و فی بعض الطرق هکذا قال(ﷺ):انک رجل مضار و لاضرر و لاضرار علی مؤمن.[2]

و منها مارواه الفقیه مرسلاً فی باب میراث اهل الملل: لاضرر و لاضرار فی الاسلام.[3]

و کذا نقل عن نهایة الاثیریة.[4]

و منها مارواه الکلینی عن عقبة بن خالد عن ابی عبدالله(علیه السلام) فی انه قضی رسول الله(ﷺ) بین اهل المدینة فی مشارب النخل، انه لایمنع نفع الشئ وقضی(ﷺ) بین اهل البادیة انه لایمنع فضل ماء لیمنع فضل کلاء و قال: لاضرر و لاضرار.[5]

و قد ادعی فخر الدین فی الایضاح، فی باب الرهن، تواتر الاخبار علی نفی الضرر و الضرار فلا حاجة فی سنده مع عمل الاصحاب به.

و العمدة فی هذه القاعدة البحث عن فقه الحدیث و شرحه و ایضاحه مع رعایة الاختصار و اما التفصیل و رفع الاشکالات فلا مجال لذکره هنا، و المتتبع فلیراجع الی کتب المفصلة، المدوّنة فی القواعد الفقهیة.[6]

---

۱. الکافی، ج۵، ص۲۹۲.

۲. الکافی، ج۵، ص۲۹۴.

۳. من لایحضره الفقیه، ج۴، ص۲۴۳.

۴. النهایة، ج۳، ص۸۲ .

۵. الکافی، ج۵، ص۲۹۴.

۶.القواعد الفقهیة للآیات العظام البجنوردی، و المکارم الشیرازی و غیرهما.

الضرر اسم مصدر من ضرّ يضرّ ضراً و يقابله المنفعة و اما النفع فهو مصدر لا اسم مصدر فلا مقابلة بينه و بين الضرر كما ذكره فى الكفاية.

و مادة الضرر تستعمل متعدّياً اذا كانت مجردة و اما اذا كانت من باب الافعال فتستعمل متعدية بالباء فيقال: اضرّبه و لايقال: اضرّه.

و اما معنى الضرر فهو النقص فى المال، كما اذا خسر التاجر فى تجارته، أو فى العرض كما اذا حدث شئ أوجب هتكه مثلاً، أو فى البدن، كما اذا اكل شيئاً فصار مريضاً و بينه و بين المنفعة واسطة فاذا لم يربح التاجر فى تجارته و لم يخسر لايتحقق فى مورده منفعة و لاضرر ومن ذلك يظهر انه لاوجه لما ذكره فى الكفاية من ان التقابل بين الضرر و النفع تقابل العدم و الملكة. لانه فى الموضوع القابل يرجع الى النقيضين لايمكن ارتفاعهما و فيهما(العدم و الملكة) يمكن الارتفاع حتى فى الموضوع القابل، فالمبيع الذى بيع برأس المال مثلاً مع ان تلك المعاملة قابلة للنفع و الضرر يصدق ان هذه المعاملة لانفع فيها و لاضرر.

و المحقق الاصفهانى(ﷺ) ذهب الى ان التقابل بين الضرر و النفع تقابل العدم و الملكة بالعرض و هذا لفظه:

ظاهر اهل اللغة ان تقابل الضرر و النفع تقابل التضاد، و ظاهر شيخنا الاستاذ(ﷺ)[1] ان تقابلهما تقابل العدم و الملكة، و لايخلو كلاهما عن محذور:

اما الاول، فواضحٌ ؛ اذ ليس الضرر المفسر بالنقص فى النفس أو المال أو العرض امراً وجوديّاً، ليكون مع النفع الذى هو امر جودى، متقابلين بتقابل التضاد.

١.صاحب الكفاية.

و اما الثانى، فلأن النفع هى الزيادة العائدة الى من له علاقة بما فيه الفائدة، العائدة اليه، و عدمها عدم ما من شأنه ان يكون له فائدة عائدة.

الاّ ان عدم النفع ليس بضرر، و الضرر هو النقص فى الشئ و هو عدم ما من شأنه التمامية، فهو عدم التمامية، لاعدم الزيادة ليكون مقابلاً لها، بتقابل العدم و الملكة، و عدم الزيادة ليس بنقص حتى يرجع الى الضرر.

نعم، النقص و الزيادة متقابلان، بتقابل العدم و الملكة بالعرض، لأن الزيادة تستدعى بقاء المزيد عليه على حده الوجودى، فالنقص بمعنى عدم بقائه على صفة التمامية يستلزم عدم الزيادة، فيقابل الزيادة بالعرض.[۱]

و اما الضرار فيمكن ان يكون مصدرا للفعل المجرد كالقيام و يمكن ان يكون مصدراً من باب المفاعلة لكن الظاهر ان المذكور فى الحديث هو الثانى اذ لوكان مجرداً لزم التكرار فى الكلام بلاموجب مع ان ذكر كلمة انک رجل مضار فى قضية سمرة يؤكد كونه كذلک (ثم ان المعروف فى باب المفاعلة) انه فعل للاثنين و لكن التتبع فى موارد الاستعمالات كما نبّه عليه المحقق الاصفهانى(ﷺ) (حسب ماذكر فى تعليقة مصباح الاصول فى بحث قاعدة لاضرر) يفيد بطلان ذلک بل ان هيئة المفاعلة وضعت لافادة قيام الفاعل مقام ايجاد المادة و كون الفاعل بصدد ايجاد الفعل.

و نذكر هنا نصّ ما ذكره المحقق الاصفهانى(ﷺ) فى نهاية الدراية:

لايخفى عليک ان الضرار، و ان كان مصدراً لباب المفاعلة، و هو ـ كما فى المتن ـ الاصل فيه ان يكون فعل الاثنين، كما هو المشهور.

الاّ أنّه لا اصل له، كما تشهد له الاستعمالات الصحيحة الفصيحة القرآنية و غيرها، فان فيها ما لايصح ذلک، و فيها ما لايراد منه ذلک كقوله تعالى ﴿يخادعون

---

۱. نهاية الدراية، ج۴، ص۴۳۶.

الله و الذين آمنوا﴾[۱] فان الغرض نسبة الخديعة منهم الى الله، و الى المؤمنين لامنهما اليهم ايضاً و قوله تعالى ﴿و من يهاجر فى سبيل الله﴾[۲]و ﴿يراؤن﴾[۳]و ﴿ناديناه﴾[۴] و ﴿نافقوا﴾[۵]و﴿شاقوا﴾[۶] و﴿مسجداًضراراً﴾[۷]و ﴿ولاتمسكوهن ضراراً﴾[۸] و ﴿لاتؤاخذنى﴾[۹] الى غير ذلک . انتهى. و قوله تعالى ﴿و لاتضار والدة بولدها و لامولود له بولده﴾[۱۰]

و اما شرح هذه الجملة و مفاد ها اعنى: لاضرر و لاضرار فالأقوال المعروفة المشهورة التى ذكرها الفقهاء اربعة:

الاول: ان يكون الكلام نفياً اريد به النهى عن ايجاد ضرر الغير أو مطلقا، حتى على النفس كما فى قوله تعالى: لارفس و لا فسوق و لاجدال فى الحج[۱۱] حيث ان

---

۱. البقرة (۲): الآية ۹.

۲. النساء(۴): الآية ۱۰۰.

۳. النساء (۴): الآية ۱۴۲.

۴. مريم(۱۹): الآية ۵۲.

۵. آل عمران(۳): الآية ۱۶۷.

۶. الانفال (۸) : الآية ۱۳.

۷. التوبة (۹): الآية ۱۰۷.

۸. البقر (۲): الآية ۲۳۱.

۹. الكهف (۱۸): الآية ۷۳.

۱۰.البقرة(۲): الآية ۲۳۳.

۱۱. البقرة (۲): الآية ۱۹۷.

الآية الشريفة تدل على حرمة هذه الامور فى الحج، و قوله(ﷺ) لاسبق الاّ فى خف أو حافر أو نصل.[۱]

و غير ذلک من الموارد العديدة، و لقد اصرّ الشيخ شريعة الاصفهانى(ره) على هذا القول فى رسالته(قاعدة لاضرر ولاضرار) و تعيّن هذا الاحتمال من بين الاحتمالات الاربع.

الثانى: ما افاده فى الكفاية من ان المراد نفى الحكم بلسان نفى موضوعه كما فى قوله (ع) لاربا بين الوالد و الولد.[۲] و لاسهو للامام مع حفظ المأموم. و لاسهو فى السهو.[۳] و امثال ذلک فيكون المراد من هذه الجملة بناءً على هذا القول ان الموضوعات التى لها احكام بعناوينها الاولية اذا صارت ضرورية و تعنونت بعنوان الضرر يرتفع ذلک الحكم عن ذلک الموضوع. فتكون هذه القاعدة بناءً على هذا حاكماً على الادلة الأولية بالحكومة الواقعة تضييقاً فى جانب الموضوع.

الثالث ما افاده الشيخ الاعظم(ره) و غيره : من ان المراد نفى الحكم الناشى من قبله الضرر بمعنى: ان كل حكم صدر من الشارع فان استلزم ضرراً أو حصل من قبل جعله ضرر على العباد، سواء كان الضرر على نفس المكلف أو على غيره كوجوب الوضوء الذى حصل من قبل وجوبه ضررمالى أو بدنى على المكلف، و كلزوم المعاملة فى المعاملة الغبنية حيث نشأ من قبله ضرر على المغبون مرفوعً.

و على هذا فقد استعمل كلمة لا فى معناها الحقيقى و هو نفى جنس مدخوله حقيقة لا ادّعاءً.

---

۱. الوسائل، ج۱۳، ب ۳ من احكام السبق و الرماية، ح۴.

۲. لم توجد الرواية بهذه العبارة فى المصادر و انما الموجود فيها: ليس بين الرجل و ولده رباً. الوسائل، ج۱۲، ب۷ من ابواب الربا، ح۱و۳.

۳. الوسائل ، ج۵، ب۲۴ من ابواب الخلل الواقع فى الصلاة، ح۸.

و الفرق بين هذا الوجه و الوجه الثانی هو ان الوجه الثانی یختص بما اذا کان متعلق الحکم ضررياً فی نفسه کالوضوء الموجب للضرر و اما هذا الوجه فیعم ما اذا کان الضرر ناشئاً من نفس الحکم کلزوم البیع المشتمل علی الغبن أو ناشئاً من متعلقه کالوضوء الموجب للضرر، فاللزوم مرتفع فی الاول و الوجوب فی الثانی.

و بعبارة اخری: ان المرفوع فی الوجه الثانی هو متعلق الحکم و فی هذا القول نفس الحکم.

الرابع: ان یکون المراد منه نفی الضرر الغیر المتدارک، و لازمه، ثبوت التدارک فی موارد الضرر بمعنی ان الشارع ینهی الضرر غیر المتدارک بان یکون الضرر المتدارک فی حکم العدم و لا یراه الشارع ضرراً کما هو کذلک عند العرف و العقلاء. فنفی الضرر المطلق یرجع الی نفی الضرر غیر المتدارک.

و لقد اختار الامام الخوئی و البجنوردی(قدس سرهما) ما افاده الشیخ الاعظم(قدس سره) من کون الحدیث دالاً علی نفی جعل الحکم الضرری و اجابا عن الوجه الاول و الثانی و الرابع.

و اما الجواب عن الوجه الاول فلاجل انه خلاف الظاهر لظهور الجملة فی الرفع التشریعی فلاربط له بالضرر الخارجی التکوینی کی یتوهم ان النفی بمعنی النهی ، و الا یلزم الکذب أو یقال: ان نفیه ادعائی من باب نفی الحکم بلسان نفی الموضوع.

و ثانیاً: لظهور الحدیث و سوقه فی مقام الامتنان و أیّ امتنان فی الزام المکلف بلزوم ترک الاضرار؟

و ثالثاً: حمل الجملة الخبریة علی الانشاء خلاف ظاهر اللفظ فیحتاج الی قرینة صارفة مفقودة فی المقام.

و من هنا ظهر فساد القول الثاني ايضاً من توقفه على ان يكون المراد من الضرر هو الضرر الخارجي أو التكويني و هذا خلاف ظاهر كلمة لا ولا يصار اليه الاّ بعد عدم امكان الرفع الحقيقي، و في المقام ممكن كما لايخفى.

و اما الجواب عن الوجه الرابع : اذ يرد أولاً ان التقييد خلاف الاصل فلايصار اليه بلا دليل.

و ثانياً ان التدارک الموجب لانتفاء الضرر انما هو التدارک الخارجي التكويني لا التشريعي ، فمن خسر مالا، ثم ربح بمقداره صحّ ان يقال: إنّه لم يتضرر- ولو مسامحة - و اما حكم الشارع بالتدارک، فلايوجب ارتفاع الضرر خارجاً، فمن سرق ما له متضرر بالوجدان ، مع حكم الشارع بوجوب رده عليه.

و ثالثاً ان كل ضرر خارجي ليس مما حكَم الشارع بتداركه تكليفاً أو وضعاً، فانه لو تضرر تاجر باستيراد تاجر آخر لايجب عليه تداركه ، مع كون التاجر الثاني هو الموجب للضرر على التاجر الاول، فضلاً عما اذا تضرر شخص من دون ان يكون احدٌ موجباً للضرر عليه، كمن احترقت داره مثلاً فانه لايجب على جاره ولا على غيره تدارک ضرره.

و المحقق الاصفهاني(ﭭ) ذهب الى ان نفي الحكم بنفي ذات ما يعرضه الضرر لا بنفي الضرر بما هو ضرر و هذا نصّ عبارته: و التحقيق أن الظاهر من قاعدة الضرر والحرج و اشباههما ان المقتضي لنفي الحكم هو الضرر و الحرج و الخطأ و أشباهها، فموضوع الحكم المنفي نفس ما يعرضه الضررو الحرج و نحو هما، فنفي الحكم بنفي ذات مايعرضه الضرر، لا بنفي الضرر بما هو ضرر، فلافرق بين نفي الحكم عن

الضرر، و نفى الحكم بنفى موضوعٍ يعرضه الضرر.[۱]

المراد من الضرر المنفي في هذه القاعدة

المراد من الضرر المنفى فى هذه القاعدة هل هو الضرر الشخصى أو النوعى؟ المراد من الضرر الشخصى هو ان المناط فى رفع الحكم ترتب الضرر الشخصى الخارجى عليه ففى كل مورد نشأ من قبل الحكم الشرعى ضرر خارجى على شخص فذلک الحكم مرتفع فى حقه دون من لايتضرر من قبله.

و المراد من الضرر النوعى كون الحكم ضرريا نوعاً و ان لم يكن ضررياً فى بعض الاحيان أو لبعض الاشخاص.

الظاهر من الحديث هو الضرر الشخصى لا النوعى لان معنى رفع الحكم فى كل مورد نشأ منه الضرر و اما فى المورد الذى لم ينشأ من قبله ضرر فلا معنى لرفعه بل الاطلاق يشمله، و لان الحديث فى مقام الامتنان يقتضى ان يكون الرفع بلحاظ شخص بحسب نفسه و الارفع الحكم عن شخص بلحاظ شخص آخر اىّ امتنان فيه؟

و لايخفى ان المراد من الضرر فى الحديث الضرر الواقعى دون الظاهرى لان الالفاظ موضوعة لمعانيها الواقعية لابقيد انه معلومة: غاية الامر ان الجاهل المستند فى مخالفتها الى الامارة أو الاصل معذور غير مستحق للعقاب. و عليه فيكون الميزان

---

۱. نهاية الدراية، ج۴، ص۴۵۱. ان شيخنا الاستاذ آية الله العظمى الوحيد الخراسانى (مد ظله العالى) لقد القى فى خلال درسه (۷۷/۱۲/۱۸) فى وصف المحقق الاصفهانى: انه استمع عشرين سنة، تفكر عشرين سنة ثم نطق و شرع فى التدريس.

فى رفع الحكم كونه ضررياً فى الواقع، سواء علم به المكلف أم لا. فمن هذا يتولد الاشكال فى موارد:

منها: قولهم بصحة الوضوء أو الغسل مع الجهل بكون استعمال الماء ضررياً.

و منها: تقييدهم لخيار الغبن بجهل المغبون بالغبن و خيار العيب بجهل المشترى بعيب المبيع.

و امّا الجواب عن هذه الاشكالات فليراجع الى محلّه.

النسبة بين قاعدة الضرر و قاعدة الحرج

قيل دليل نفى الحرج حاكم على ادلة نفى الضرر، كما انه حاكم على الادلة المثبتة للاحكام و لاجل هذا استدل على جواز التصرف و عدم الضمان فيما اذا دار الامر بين تضرر شخص و الاضرار بالغير من جهة التصرف فى ملكه كمن حفر فى داره بالوعة أو بئراً يكون موجباً للضرر على الجار اذا كان التصرف بداعى المنفعة ، بان يكون فى تركه فوات المنفعة أو يكون الداعى التحرز عن الضرر، بان يكون فى تركه ضررعليه.

و الحق عدم حكومة دليل نفى الحرج على قاعده نفى الضرر، فان كل واحد منهما ناظر الى الادلة الدالة على الاحكام الاولية، و يقيدها بغير موارد الحرج و الضرر فى مرتبة واحدة فلاوجه لحكومة احدهما على الآخر.

الفرق بين قاعدة الضرر و قاعدة الحرج

ان الضرر موجب لحرمة الفعل الضررى فارتكاب الفعل الذى فيه الضرر لايجوز فلايجتمع مع العبادة التى يجب الاتيان بها مقرباً.

و بعبارة اخرى: الفعل الذى ضررى مبعد ولايمكن ان يكون المبعد مقرّباً(ولايطاع الله من حيث يعصى) بخلاف الحرج فان ارتكاب الفعل الحرجى لاحرمة فيه فليس بمبعد بل العبادة الحرجية التى يأتى بها مع المشقة تكون آكد فى العبودية و لاشک فى ان تحمل المشاقِ فى سبيل امتثال أوامر المولى و نواهيه ممدوح عند العقل و العقلاء (افضل الاعمال احمزها) الاّ ان يكون المولى نهى عن تحمله أو ايقاع نفسه فى المشقة.

وجه تقديم لاضرر علي العمومات و الاطلاقات

لاشک فى ان النسبة بين دليل هذه القاعدة و بين تلک الادلة عموم من وجه مثلاً دليل وجوب الغسل عام من حيث كونه ضررياًأو غير ضررى و لاضرر اعم منه لشموله لغير وجوب الغسل من الاحكام الضررية فيتعارضان فى مورد الاجتماع و يقدم دليل لاضرر على تلک الادلة لحكومته عليها حكومة واقعية بالتضييق فى جانب المحمول سواء كان المحمول حكماً تكليفيّاً أو وضعياً بلا تصرف و تضييق فى النسبة التى بين الموضوع و المحمول حتى يكون تخصيصاً. لان ملاحظة النسبة فرع التعارض و لاتعارض بين الحاكم و المحكوم اذ المعارضة فرع وحدة القضيتين بحسب الموضوع و المحمول و اما اذا كان لسان احدى القضيتين التصرف فى موضوع القضية الأخرى كقولهم: لاشک لكثير الشک . أو محمولها كقوله(صلی الله علیه و آله و سلم) : لاضرر و لاضرار. بناء على ان مفاده رفع الحكم الضررى عن عالم الجعل و التشريع فلاتعارض حتى تلاحظ النسبة.

و اما الجمع العرفى الذى ذكره صاحب الكفاية(قدس سره). و ان كان صحيحاً و مطابقاً للواقع الاّ انه ليس بلا سبب و جزافاً، و و جه الجمع العرفى هو ما ذكرنا من

الحكومة فی هذه المورد و ربما يكون وجهه فی الموارد الأخر غير الحكومة من قوة الظهور فی احدهما لكونه أظهر أو كون أحدهماخاصاً أو غير ذلک.

اشكل شيخنا الاعظم الانصاری(ﺭﻩ) وغيره على تمامية هذه القاعدة المستفادة من قوله(ﺹ) لاضرر و لاضرار بلزوم تخصيص الاكثر، لان المستفاد من هذا الحديث على مسلک الشيخ، و من تبعه نفی الحكم الذی ينشأ من قبله الضرر، و انه لم يجعل فی الدين مثل هذا الحكم ، وترى انه كثير من ابواب الفقه مثل هذا الحكم مجعول، كابواب الحج و الزكاة و الخمس و ابواب الجهاد و الضمانات بواسطة اليد أو الاتلاف الی غير ذلک.

ثم اجاب عنه: بأنه من الممكن، ان يكون بين الافراد الخارجة عن تحت هذا العموم جامع و التخصيص يكون بعنوان اخراج ذلک الجامع الواحد و اخراج عنوان الواحد عن تحت عموم العام من العناوين التی يتعنون العام بها ليس بمستهجن و ان كان افراد العنوان الخارج اكثر من الافراد الباقی تحت العام.

و اعترض عليه صاحب الكفاية(ﺭﻩ) بان خروج عنوان واحد عن العام، ليس بمستهجن و لوكان افراده اكثر من الافراد الباقی تحت العام اذا كان عموم العام انواعيّاً و كان محط العموم الاصناف التی للعام و اما اذا كان محط العموم و النظر الی الاشخاص و مصاديقه فلا فرق فی استهجان تخصيص اكثر الافراد بين ان يكون بعنوان واحد و تحت جامع واحد فلوكان عنواناً واحداً ولكن محط العموم هو المصاديق و الافراد مثل اكرم كل عالم فلوكان المخصص عنواناً واحداً مثل الآن يكون فاسقاً و كان افراد الخاص اكثر من الباقی بعد الاخراج يكون هذا التخصيص مستهجناً و ان كان بعنوان واحد.

و اما ان كان محط العموم انواع العالم، من الصرفى و النحوى و الاصولى و المنطقى و الفقهاء الى غير ذلک من الانواع و كان المخصص عنوان النحويين مثلاً و فرضنا افراده كان اكثر من مجموع الأنواع الآخر فهذا التخصيص ليس بمستهجن و الحاكم فى كليهما العرف.

و المحقق البجنوردى (ﺭﺣﻤﻪ ﺍﻟﻠﻪ) ايّد اشكال الآخوند على الشيخ الاعظم (ﺭﺣﻤﻬﻤﺎ ﺍﻟﻠﻪ) و قال: هذا كله بحسب الكبرى و اما بحسب الصغرى فلاشک ان مصب العموم فى القاعدة هى الافراد، اذ مفادها كما استظهرنا من ادلتها هو نفى كل حكم ضررى أى: ينشأ من قبله الضرر وليس مفادها نفى كل نوع من انواع الاحكام الضررية حتى لايكون خروج نوع واحد موجباً للاستهجان و لو كان افراده اكثر ممابقى تحت العام.

هذا مضافاً الى ان الخارج من هذا العموم ـ على فرض تسليم التخصيص ـ ليس عنوان واحد و انما هو صرف فرض من الشيخ الاعظم الانصارى (ﺭﺣﻤﻪ ﺍﻟﻠﻪ) لان الاحكام الضررية مجعولة بعناوين موضوعاتها، كعنوان الحج و الجهاد و الخمس و الزكاة و... الى غير ذلک من العناوين التى يجدها الفقيه المتتبع ، بل موضوع الاحكام الضررية موضاعات مسائل هذه الأبواب.

فالصواب فى الجواب ـ عن اصل اشكال تخصيص الاكثر ـ ان خروج هذه المذكورات عن تحت القاعدة بالتخصص و ليس تخصيص فى البين اصلاً بيان ذلک: ان قاعدة نفى الضرر و كذلک قاعدة نفى الحرج بناء على ما استظهرناه من أن مفاد هما نفى الاحكام الضررية و الحرجية، يكون حاكمة على ادلة الاحكام الاولية، بمعنى ان الادلة الاولية لها اطلاق أو عموم يشمل كلتا حالتى الحكم من كونه ضررياً و غير ضررى، فالقاعدة تخرج حالة كونه ضررياً عن مفاد الاطلاق أو العموم فنتيجة هذه

الحكومة لبّاً تقييد ذلک الاطلاق او تخصيص ذلک العموم بغير حالة كون ذلک الحكم ضررياً.

و اما اذا كان الحكم المجعول على موضوع ضررى دائماً كوجوب الجهاد و اعطاء الخمس و الزكاة مثلاً أو كان نفس الحكم دائماً ضررياً كحكمه بضمان اليد فى مورد التلف ـ فخارج عن مصبّ هذه القاعدة و ليس من باب التخصيص حتى يكون مستهجناً لكونه تخصيص الاكثر.[1]

و الامام الخوئى(ﺪﻩ) لقد فصّل فى استهجان تخصيص الاكثر بين قضية الخارجية و الحقيقية و ان تخصيص الاكثر مستهجن فى القضية الخارجية دون الحقيقية (و كلام المحقق البجنوردى(ﺪﻩ) يرجع ايضاً الى هذا التفصيل) و اجاب عن اشكال الشيخ ما هذا عبارته: و اما الجواب عن اصل الاشكال فهو انه ليس فى المقام تخصيص الاّ فى موارد قليلة:

الاول: من موارد التخصيص هو الحكم بنجاسة الملاقى للنجس، مع كونه مستلزماً للضرر على المالک، كما لو وقعت فأرة فى دهن او مرق، فالحكم بنجاستهما كما هو المنصوص للضرر على المالک وكذا غير الدهن و المرق مما كان الحكم بنجاسته موجباً للسقوط عن المالية أو لنقصانها.

الثانى: وجوب الغسل على مريض اجنب نفسه عمداً.

الثالث: وجوب شراء ماء الوضوء و لو باضعاف قيمته، فانه ضرر مالى عليه لكنه منصوص و مستثنى من القاعدة.

هذه هى موارد التخصيص و اما غير ها مما ذكره شيخنا الانصارى(ﺪﻩ) فليس فيه تخصيص للقاعدة.

١.القواعد الفقهية ، ج١.

امّا باب الضمانات فليس مشمولاً لحديث لاضرر من اول الامر، لكونه وارداً فى مقام الامتنان و الحكم بعدم الضمان موجب للضرر على المالک، و الحكم بالضمان موجب للضرر على المتلف، فكلاهما منافيان للامتنان خارجان عن مدلول الحديث بلاحاجة الى التخصيص و الحكم بالضمان مستند الى عموم ادلة الضمان من قاعدة الاتلاف أو اليد أو غيرهما مما هو مذكور فى محله.

و اما الاحكام المجعولةفى الديات و الحدود و القصاص و الحج و الجهاد، فهى خارجة عن قاعدة لاضرر بالتخصص لا بالتخصيص، لانها من اول الامر جعلت ضريةً لمصالح فيها، كما قال سبحانه تعالى: و لكم فى القصاص حيات يا اولى الالباب. وحديث لاضرر ناظر الى العمومات و الاطلاقات الدالة على التكاليف التى قد تكون ضررية، و قد لاتكون ضررية، و يقيدها بصورة عدم الضرر على المكلف، فكل حكم جعل ضررياً بطبعه من اول الامر لايكون مشمولاً لحديث لاضرر، فلايحتاج خروجه الى التخصيص.[1]

النسبة بين قاعدة قبح العقاب بلا بيان و قاعدة دفع الضرر المحتمل

قد يتوهم فى المقام من ورود قاعدة دفع الضرر المحتمل على قاعدة قبح العقاب بلا بيان (بدعوى) ان حكم العقل بدفع الضرر المحتمل يكون بياناً عقلياً يرتفع به موضوع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان.

و الحق ما ذهب اليه الشيخ الاعظم و المحقق الخراسانى(قدهما) من ورود قاعدة قبح العقاب بلا بيان على قاعدة دفع الضرر المحتمل اذ يرتفع بها موضوعها و هو

---

١. مصباح الاصول، ج٢، ص٥٣٨.

احتمال الضرر بل فی صورة جريان قبح العقاب بلا بيان تكون المؤاخذة معلومة العدم و الضرر معلوم الانتفاء كما افاد المحقق الخراسانى فى الكفاية: و لايخفى انه مع استقلاله بذلک لا احتمال لضررالعقوبة فى مخالته، فلايكون مجال هيهنا لقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل كى يتوهم انه تكون بياناًكما انه مع احتماله لا حاجة الى القاعدة (اى قاعدة دفع الضرر المحتمل) بل فى صورة المصادفة استحق العقوبة على المخالفة، و لو قيل بعدم وجوب دفع الضرر المحتمل[1] بمعنى لو لم تجرى قاعدة قبح العقاب بلا بيان لم يجز الارتكاب عقلاً، سواء قلنا بقاعدة دفع الضرر المحتمل أم لا، اما لو قلنا بها فللقاعدة و اما لو لم نقل بها فلانه لامؤمّن للعقاب الواقعى فى صورة المصادفة اذ مع احتمال وجود بيان يمكن الوصول اليه بالفحص عنه لا يكاد يستقل العقل بقبح العقاب فلامؤمّن.

الفرق بين اللقطة و مجهول المالك

اللقطة: هى المال الضائع عن مالک غير معلوم.

و مجهول المالک: هو المال الذى ضاع مالكه.

السهام المفروضة في كتاب الله تعالي

السهام المفروضة التى بيّنها الله تعالى فى كتابه ستة: النصف و الربع و الثمن و الثلثان و الثلث و السدس.

---

۱. الكفاية ، ج۲، ص۱۷۹.

النصف: للبنت الواحدة اذا لم يكن معها غيرها، و للاخت الواحدة للأبوين أو للأب فقط، و للّزوج ان لم يكن للّزوجة ولد.

و الربع : للزوج ان كان للّزوجة ولد وللّزوجة ان لم يكن للّزوج ولد.

و الثمن: للّزوجة ان كان للّزوج ولد.

الثلثان: للبنتين فصاعداً مع عدم الابن للميت، و للأختين فصاعداً للأبوين مع عدم وجود الأخ للأبوين أو للأب مع عدم الأخ لأب.

و الثلث: للأم ان لم يكن للميت ولد و لم يكن له اخوة متعددون و للأخ و الأخت من الأم مع التعدد.

السدس : لكل واحد من الأبوين مع الولد و ان نزل و للامّ مع الإخوة للأبوين أو للأب و للأخ الواحد من الأم و الاخت الواحدة منها.

المراد من العدالة

اختلفت عبارات الفقهاء فى حقيقة العدالة المعتبرة فى المفتى و غيره، من القضاء و الشهادة و الطلاق و امام الجماعة وغيرها من الامور التى اعتبر فيها العدالة و ينبغى ان نذكر هنا بعض الاقوال فيها:

الاول: ما نسب الى المشهور بين المتأخرين بل الى المشهور مطلقا، بل الى العلماء أو الفقهاء أو المخالف و المؤالف من ان العدالة عبارة: عن ملكة اتيان الواجبات و ترک المحرمات. و على هذا من اتى بالواجبات و ترک المحرمات و لم يحصل له ملكة فلايكون عادلاً.

الثانى: أنها عبارة: عن اتيان الواجبات و ترک المحرمات الناشى عن الملكة النفسانية كما هو ظاهر المقنعة و غيرها و لكن هذين التعريفين يرجع كل منهما الى

الآخر فهذا التعريف ناظر الى المسبب و المقتضى، كما ان التعريف الاول ناظر الى السبب و المقتضى.

الثالث: انها عبارة عن نفس اتيان الواجبات و ترک المحرمات. من دون اعتبار اقترانها بالملكة أو صدورها عنها . كما هو ظاهر الحلى و غيره.

الرابع: انه عبارة عن الاسلام و عدم ظهور الفسق فى الخارج، و على ذلک لابد من الحكم بعدالة اكثر المسلمين، و ان لم نعاشر هم بوجه، و ذلک لاسلامهم و عدم ظهور الفسق منهم عندنا.

الخامس: ان العدالة هى حسن الظاهر فحسب.

السادس: هى ملكة نفسانية باعثة على ملازمة التقوى التى هى القيام بالواجبات، و ترک المنهيات الكبيرة مطلقا، و الصغيرة مع الاصرار عليها و ملازمة المروءة التى هى اتباع محاسن العادات، و اجتناب مساوئها، و ما ينفر عنه من المباحات، و يؤذن بخسّة النفس و دنائة الهمة.[١]

السابع : العدالة عبارة: عن الاستقامة فى جادة الشرع و عدم الانحراف عنها يميناً وشمالاً.

الثامن : العدالة هى حالة نفسانية باعثة على ملازمة التقوى مانعة عن ارتكاب الكبائر بل الصغائر على الاقوى ، فضلاً عن الاصرار عليه الذى عدّ من الكبائر و عن ارتكاب اعمال دالة عرفاً على عدم مبالاة فاعله بالدين.[٢]

التاسع: بل الظاهر كونها عبارة عن الاعتدال و الاستقامة فى جادة الشرع

---

١. الروضة البهية فى شرح اللمعه الدمشقية للشهيد الثانى.

٢. حاشية العروة للامام الخوئى، ج١.

عملاً، الناشئ عن اعتداله عقيدة و خلقاً، بحيث لايتخلف عنها الاّ فى شرائط خاصّة.[۱]

العاشر: ان العدالة صفة منتزعة من الاستقامة العملية فى الشرع خارجاً شريطة ان تكون هذه الاستقامة ثابتة للعادل كالعادة.[۲]

لم تثبت للعدالة حقيقة شرعية، و لامتشرعية، و انما هى بمعناها اللغوى اعنى الاستقامة و عدم الجور و الانحراف و هى قد تستند الى الامور المحسوسة فيقال هذا الجدار عدل أو مستقيم، أو ان العصا مستقيم، فتكون العدالة و الاستقامة من الامور المحسوسة. و قد تستند الى الامور غير المحسوسة فيراد منه الاستقامة المعنوية و ذلك كالعقيدة و الفهم، و الاخلاق فيقال: عقيدة الفلان مستقيمة أى غير مشوشة أو ان فهمه مستقيم فى قبال اعوجاجه أو اخلاقه مستقيم اى لا افراط و لا تفريط. و قد تستند الى الذوات فيقال زيد عادل و معناه انه مستقيم فى الخروج عن عهدة التكاليف المتوجة اليه، و حيث ان الشارع يراه مستقيماً فى جادة الشرع فهو عادل شرعاً وغير منحرف عن جادته.

فالعدالة المطلقة هى الاستقامة العملية كمايقتضيه معناها اللغوى، مع قطع النظر عن الروايات و المتحصل ان العدالة ليست لها حقيقة شرعية و انما استعملت فى الكتاب و الاخبار بمعناها اللغوى اعنى الاستقامة و عدم الاعوجاج و الانحراف.[۳]

نعم لابد أن تكون الاستقامة مستمرة و كالطبيعة الثانوية للانسان حتى يصدق انه مستقيم، فان الاستقامة فى بعض الاوقات دون بعض لايوجب صدق

۱.تحرير الوسيلة للامام الخمينى،ج۱.

۲.تعاليق مبسوطة على العروة الوثقى، ج۱.

۳.التنقيح ، ج۱، ص۲۵۴.

الاستقامة و لعل ان يكون هذا هو المراد بالملكة فى كلام من اعتبرها فى العدالة فان بذلک ترتفع المخاصمة من البين و تقع المصالحة بين الطرفين.

و على هذا يمكن ان لايكون شخص عادلاً و فاسقاً اذا كان ترک المحرمات و الاتيان بالواجبات مستنداً الى عدم المقتضى لفعل الحرام أو ترک الواجب كما اذا لم تكن له قوة شهوية أو غضبية باعثة الى فعل الحرام أو ترک الواجب فمثله ليس بسالک لجادة الشرع و ان لم يكن منحرفاً عنها ايضاً فهو فى الحقيقة خارج عن موضوع العدالة و الفسق:

اما انه ليس بعادل فلانه لم يسلک جادة الشرع برادع عن المحرمات و الانحرافات و اما انه ليس بفاسق فلانه لم يخرج عن جادة الشرع بفعل المحرمات.

ولا فرق فى الرادع بين ان يكون تسلط القوة العاقلة على العقل العملى أو رجاء الثواب أو الخوف من العقاب كما هو الغالب.

و اما اذا كان الرادع امراً محرماً فى نفسه كالرياء فلاشک ان الرياء محرم و مرتكبه محكوم بالفسق و الانحراف عن جادة الشرع، و اما اذا كان امراً مباحاً، كما اذا ردعته عن ارتكاب المحرم شرافته و جاهه لانه لو ارتكبه سقط عن اعين الناس فهذه الصورةايضاًخارجةعن موضوعى الفسق والعدالةوالمكلف حينئذليس بعادل ولابفاسق.

الصغائر قادحة في العدالة أم لا؟

لاشک ان الكبائر ـ هى التى أو عد الله عليه النار فى كتابه ـ كما فى رواية[1] عبد الله بن ابى يعفور قال: قلت لابى عبد الله (عليه السلام): بم تعرف عدالة الرجل

---

١ . و ان عبر عنها السيدنا الحكيم فى المستمسک و السيدنا الخوئى (رحمهما الله) فى التنقيح بالصحيحة و لكن قد اورد عليهما الشهيد الغروى فى تعليقة التنقيح و الاستاذ فى المباحث الفقهية بضعف طريقى الصدوق و الشيخ (رحمهما الله).

بين المسلمين حتى تقبل شهادته لهم و عليهم؟

فقال: ان تعرفوه بالستر و العفاف، و كف البطن و الفرج و اليد و اللسان و يعرف باجتناب الكبائر التى أو عدالله عليها النار من شرب الخمر، و الزنا، و الرياء و عقوق الوالدين و الفرار من الزحف و غير ذلک، و الدلالة على ذلک كله ان يكون ساتراً لجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين ماوراء ذلک من عثراته و عيوبه و تفتيش ما وراء ذلک الى...[1] هادمة للعدالة و مانعة عن تحققها. و اما لصغائر فهل هي كالكبائر أو لا؟

ذهب جمع الى ان المعاصى كلها كبيرة فى نفسها فان المعصية كبيرة على كل حال، و انما تقسم المعاصى الى الصغائر و الكبائر من جهة مقايستها بما هو اعظم منها، و ذلک لوضوح ان معصية الزنا اكبر و اعظم من معصية الغيبة، كما ان معصية قتل النفس المحترمة اعظم من معصية الزنا و هكذا و على هذا فكل معصية تنافى العدالة.

المعروف ان الصغائر غير قادحة فى العدالة الاّ بالاصرار على ارتكابها، فان الاصرار على الصغيرة بنفسه من الكبائر و لاصغيرة مع الاصرار.

و استدل لما ذهب اليه المشهور بوجوه:

الاول: وهو العمدة رواية عبد الله بن ابى يعفور المتقدمة لما ورد فيها من قوله: و تعرف باجتناب الكبائر التى أوعد الله عليها النار . بتقريب ان الاجتناب عن الصغائر ايضاً لو كان معتبراً فى العدالة لم يكن للحصر باجتناب الكبائر وجه.

و يرد على ذلک من وجوه :

---

١ . الوسائل، ج١٨، ب٤١ من ابواب الشهادات،ح١.

الاول : انه كما ذكرنا آنفاً انها ليست برواية معتبرة لضعف سندها لاجل احمد بن يحى العطار على طريق الصدوق و محمد بن موسى الهمدانى على طريق الشيخ و هما لم يوثقا فى كتب الرجال.

الثانى : ان اجتناب الكبائر معرّف اصولى، لغوى و طريق و امارة للعدالة فى ظرف الجهل و عدم العلم بأنه هل يرتكب الصغائر أم لا؟ و ليس معرفاً منطقيّاً حتى تكون حقيقة العدالة هو اجتناب الكبائر، فاذا علم بأنه يرتكب الصغاير فيعلم انحرافه عن جادة الشريعة، فكيف يحكم بعدالته؟

الثالث: قد ورد فى ذيلها : (و الدلالة على ذلک كله ان يكون ساتراً لجميع عيوبه) و معنى ذلک ان الستر لجميع العيوب معتبر فى استكشاف العدالة، فان ارتكب الصغيرة فى مرأى الناس و ان لم يتوعد عليه بالنار فى الكتاب لايكون ساتراً لجميع عيوبه، على انه لو ارتكب الصغيرة ، لانطمئن بانه لايرتكب الكبيرة فى المستقبل فالاجتناب عن الكبائر، طريق للعدالة فى ظرف الجهل بالحال لاعند العلم بالانحراف عن الجادة و لو بالارتكاب الصغائر.

و استدل المشهور ايضاً على ما ذهب اليه بوجوه آخر لامجال لذكرها وردها فليراجع الى كتب المفصلة.[۱]

و المحقق الهمدانى(ﷺ) فى المقام قد فصّل فى الصغائر بين ما كان صدورها عن عمد و التفات تفصيلى الى حرمتها، فأنّها حينئذٍ كالكبائر قادحة فى العدالة، و بين ما اذا صدرت لا عن التفاوت الى حرمتها، كما اذا صدرت غفلة أو لعذر من الاعذار العرفية و ذَكَرَ انها غير قادحة فى العدالة.

---

۱. كالتنقيح و المباحث الفقهية و غيرهما.

و لايخفى ان ما أفاده (ﷺ) لايرجع الى محصّل و ذلک: لان ارتكاب الصغيرة لا عن عذر وغفلة فلاشبهة انه يوجب الفسق و الانحراف و اما اذا كان عن غفلة فلا كلام فى ان ارتكابها غير مضر للعدالة من دون فرق بين الكبائر و الصغائر و اما اذا كان عن عذر عرفى فان بلغ ذلک مرتبة يراه الشارع ايضاً عذراً فى الارتكاب كما اذا بلغ مرتبة العسر و الحرج فلا اشكال فى ارتكابه و عدم كونه موجباً للفسق و الانحراف بلا فرق فى ذلک بين الكبيرة و الصغيرة

و اما لو لم يبلغ العذر العرفى مرتبة يراه الشارع معذراً فلا مناص من الحكم بحرمة ارتكابه و عصيانه و استلزامه الفسق و الانحراف[1] اذاً الصحيح ان ارتكاب المعصية كبيرة كانت ام صغيرة تستتبع الفسق و الانحراف و ينافى العدالة سواء استند الى عذر عرفى ام لم يستند.

المراد من الكبائر

تنبيه: الكبائر كل معصية ورد التوعيد عليها بالنار أو بالعقاب أو شدّد عليها تشديداً عظيماً، أو دل دليل أو حكم العقل بأنها كبيرة، أو كان فى ارتكاز المتشرعة كذلک أو ورد النص بكونها كبيرة.

الكبائر المنصوصة عليها في الاخبار:

الكبائر المنصوصة عليها فى الاخبار:

۱ـ الشرک بالله ۲ـ قتل النفس التى حرّم الله ۳ـ و الزنا ۴ـ و السرقة ۵ ـ و شرب الخمر ۶ـ و عقوق الوالدين ۷ـ و الفرار من الزّحف[2] ۸ـ و اكل مال اليتيم ۹ـ و اكل الميتة ۱۰ـ و اكل الدم ۱۱ـ و اكل اللحم الخنزير ۱۲ـ و اكل ما اهلّ لغير الله

---

۱. التنقيح بحث الاجتهاد و التقليد.۱

۲. الزحف: الجيش.

١٣ـ و اكل الرباء ١۴ـ و السحت[١] ١۵ـ و الميسر ١۶ـ و البخس[٢] ١٧ـ و القذف ١٨ـ و اللواط ١٩ـ وشهادة الزّور ٢٠ـ و اليأس من روح الله ٢١ـ و الامن من مكر الله ٢٢ـ و القنوط من رحمة الله[٣] ٢٣ـ و معونة الظالم ٢۴ـ و اليمين الغموس ٢۵ـ و حبس الحقوق ٢۶ـ و الكذب ٢٧ـ والكبر ٢٨ـ و الاسراف ٢٩ـ و التبذير ٣٠ـ و الخيانة ٣١ـ و ترک الحج ٣٢ـ و محاربة الاولياء ٣٣ـ و اللهو ٣۴ـ و السحر ٣۵ـ و كتمان الشهادة ٣۶ـ و ترک الصلاة ٣٧ـ و نقض العهد ٣٨ـ و قطع الرحم ٣٩ـ و التعرب بعد الهجرة[۴] ۴٠ـ و انكار حق اهل البيت ۴١ـ و الحيف فی الوصية ۴٢ـ و الغناء ۴٣ـ و انكار ما انزل الله ۴۴ـ و ترک شئ مما فرضه الله ۴۵ـ و الاصرار على الذنب[۵] ۴۶ـ و الغيبة ۴٧ـ و النميمة ۴٨ـ و الاستخفاف بالحج ۴٩ـ و منع الزكاة.

اقسام الولاية

تنقسم الولاية بالقسمة الأولية الى نوعين تكوينية حقيقية، و انشائية اعتبارية و الأول على اصناف:

احدها : ولاية الله تعالى على جميع الموجودات ، فبتلک الولاية أنشأها و خلقها و بها حفظها و أدام بقاءها و بها تصرّف فيها و دبّر امرها وبها ينفيها اذا شاء فناء ها فله الخلق و الأمر.

---

١ . السحت: اكل مال الحرام.

٢ . النقص فی الكيل و الوزن.

٣ . القنوط: اليأس.

۴ . التعرب بعد الهجرة: هو ان يعود الى البادية و يقيم مع الاعراب بعد ان كان مهاجراً، يعدّونه كالمرتد.

۵ . هداية الطالب الى اسرار المكاسب، ص۶۵۴.

و ثانیها: ولایة الملائکة علی عالم التکوین علی اختلاف مقاماتهم و شئونهم فانّ بهم ملأ الله السموات و الارض و جعلهم مدبرات امرهم و مقسماته.

ثالثها: ولایة النبی الاعظم(صلی الله علیه و آله) و الأئمة(علیهم السلام) التکوینیة علی العالم و اجزائه لقوله: و ذلّ کل شئ لکم و غیره من النصوص الکثیرة، بل و هذه الولایة کانت ثابتة للأنبیاء ایضاً فی بعض مراتبها کقوله تعالی: ﴿ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْياً﴾[1] و قوله تعالی: ﴿ فَأَنْفَخُ فِيْهِ فَيَكُوْنُ طَيْراً﴾[2] و قوله تعالی: ﴿خُذْهَا وَ لاتَخَفْ سَنُعِيدُ هَا سِيَرَتَهَا الأُوْلى ﴾[3]

رابعها : ولایة الانسان علی نفسه التکوینیة، بل ولایة کل انواع الحیوانات علی انفسها بمعنی ولایة روحه علی جسمه و اعضاء بدنه ، یتصرف فیها بجمیع انواع التصرف وفق مشیته و ارادته.

النوع الثانی ایضاً علی اقسام:

اولها: ولایة النبی الاعظم(صلی الله علیه و آله) علی احکام الشرعیة. فی الجملة، فان الله قد فوّض أمر مجموع قواعد الدین و قوانینیه التی أنزلها من السماء الیه، و جعل له الولایة علیها لیزید فیها و ینقص حسب ما رآه صلاحاً للامة، من حیث مجتمعهم و من حیث الازمنة و الأمکنة التی یعیشون فیها، و قد عمل علی وفق هذه الولایة و تصرف فی الاحکام فی موارد کثیرة یجدها الباحث الفاحص، و الظاهر ثبوت هذه الولایة للأئمة(علیهم السلام) المنصوبة من قبل الله تعالی لادارة امور الأمّة.

---

۱. البقرة(۲)، الایة:۲۶۰.

۲. آل عمران (۳)، الآیة: ۴۹.

۳. طه (۲۰) ، الآیة: ۲۱.

ثانيها: ولاية النبى الاعظم (صلى الله عليه وآله) و الأئمة (عليهم السلام) على نفوس الأمّة و اموالهم، و الظاهر ثبوتها للانبياء الماضين ايضاً بالنسبة لأمتهم.

ثالثها: ولاية المنصوبين من قبل المعصوم ، بنصب خاص أو عام على الأمة نفوسهم و اموالهم ، فانها ولاية انشائية تشريعية جعلها من بيده امر هذه الولاية.

رابعها: ولاية القضاة المنصوبين من ناحية ولى الامر و حاكم الأمة، فان لهم الولاية على المتحاكمين و غيرهم بما يستلزمه ولاية الحكم و اتمام القضاء، فلهم الإجبار و اخذ الحق، و المال، و الأسجان، و الضرب متى اقتضته القضاوة.

خامسها: ولاية امراء الجيوش و رؤساء العساكر على اختلاف طبقاتهم و تعدد مراتبهم كل بالنسبة الى من يليه و يكون تحت نظره و سلطانه و تربيته ، فان ذلک ولاية مجعولة منشعبة متفرعة عن ولاية نفس الحاكم على الامة و على الجنود.

سادسها: ولاية الاب و الجد على الصغار من اولادهما و المجانين فى حال صغرهم و جنونهم ، ولاية على نفوسهم بتربيتهم و اجبارهم على ماهو صلاحهم و على اموالهم بالتصرف فيها حسب اقتضاء المصلحة.

سابعها:ولايةالام على اولادها فيما يتعلق بشئون الحضانة المجعولة فى حقها.

ثامنها: ولاية الأب و الجد للأب على البكر البالغة الرشيدة فى تزويجها الاول على اختلاف فى ذلک احوطه ذلک.

تاسعها: ولاية كل بالغ عاقل عارف بالمعروف و المنكر من الدين، على غيره من كل مماثل له فى خصوص امره بالمعروف و نهيه عن المنكر فى مرتبتها الأولى أو الثانية.[1]

هذا ما اردنا ذكره من المباحث الفقهية و قدتم بالخير.

---

١. مصطلحات الفقه، لآية الله المشكينى (رحمه الله).

القواعد و الفروق

حول المباحث المنطق

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصلاة و السلام على اشرف الانبياء والمرسلين محمد المصطفى (صلى الله عليه و آله و سلم) و آله الطيبين الطاهرين المعصومين (عليهم السلام) سيما ناموس الدهر و امام العصر الحجة بن الحسن العسكرى(عليه السلام).

الذى يملأ الارض قسطاً و عدلاً بعد ما مُلئت ظلماً و جوراً و اللعن على اعدائهم من الآن الى يوم الجزاء.

﴿ادْعُ إِلىَ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَ الْمَوْعِظَةِ الحَسَنَةِ وَ جادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾[1]

المراد من المنطق

المنطق اما مصدر ميمى بمعنى النطق اطلق على العلم المذكور مبالغة فى مدخليته فى تكميل النطق حتى كانه هو و اما اسم مكان كأنّ هذا العلم محل النطق.

و انّما سمّى المنطق منطقاً لان النطق يطلق على الظاهرى و هو التكلم و على الباطنى و هو ادراك الكليّات و هذا العلم يقوّى الاوّل و يسلك بالثّانى مسلك السداد فاشتق له اسم من النطق.[2]

---

١. النحل (١۶): ١٢۵.

٢ . الحاشية لملا عبد الله، ص١۵٧.

الّفه الحكيم ارسطاطاليس، الملقب بالمعلم الاول[۱] وهو ميراث ذی القرنين، و اختلفوا انّه من الحكمة ام لا؟ قيل هو من العلوم الآلية حدّه و كنهه جميع المسائل التی لها دخل فی عصمة الذهن عن الخطاء فی الفكر أو القدر المعتدبه. فهو علم عملی آلی كما ان الحكمة علم نظری غير آلی و قيل هو منها ان فسّرنا الحكمة بخروج النفس الی

---

۱. قال الشهرستانی فی الملل و النحل فی ترجمته ما هذا لفظه: هو نيقو ماخورس من اهل اسطاخرا. وهو المقدم المشهور و المعلم الاول و الحكيم الفاضل المطلق عندهم . و انما ولد فی اول سنة ملک اردشير بن دارا. فلما اتت عليه سبع عشرة سنة اسلمه ابوه الی افلاطون فمكث عنده نيفاً و عشرين سنة. و انما سموه المعلم الاول لأنه واضع التعاليم المنطقية، و مخرجها من القوة الی الفعل . و حكمه حكم واضع النحو و العروض فان نسبة المنطق الی المعانی التی فی الذهن نسبة النحو الی الكلام و العروض الی الشعر.

و هو واضع لا بمعنی انه لم يكن المعانی مقومة بالمنطق قبله فقوّمها ، بل بمعنی انه جرد آلة عن الماده فقوّمها تقريباً الی اذهان المتعلمين حتی تكون كالميزان عندهم يرجعون اليه عند اشتباه الصواب بالخطاء، و الحق بالباطل. إلّا انه اجمل القول اجمال الممهدين، و فصّله المتأخرون تفصيل الشارحين. وله حق السبق وفضيلة التمهيد و كتبه فی الطبيعيات و الالهيات و الاخلاق معروفة و لها شروح كثيرة (ص١٩۶ ط مصر).

بل جاء فی الاثر ان ارسطوطاليس كان نبيّاً من الانبياء كما فی محبوب القلوب للديلمی حيث قال: يروی ان عمروبن عاص قدم من الاسكندرية علی رسول الله (ﷺ) فسأله عمّا رأی؟ فقال : رأيت قوماً يتطلّسون و يجتمعون حلقاً ويذكرون رجلاً يقال له ارسطوطاليس لعنه الله فقال صلوات الله و تسليماته عليه و آله: مه يا عمرا ان ارسطاطاليس كان نبيّاً فجهله قومه.

ثم قال: الديلمی: اقول ويؤيد هذه الرواية ما نقل السيد الطاهر ذو المناقب و المفاخر رضی الدين علی بن طاوس(ره) فی كتابه فرج المهموم فی معرفة الحلال و الحرام من علم النجوم قولاً بان ابرخس و بطلميوس كانا من الانبياء. و ان اكثر الحكماء كانوا كذلک و انما التبس علی الناس امرهم لاجل اسمائهم اليونانية (محبوب القلوب، ص١۴ط ١).

كماها الممكن فى جانبى العلم و العمل لا ان فسّرناها بالعلم باحوال اعيان الموجودات على ماهى عليه فى نفس الامر بقدر الطاقة البشرية. لأن موضوع المنطق هو المعقولات الثانية و ليست بأعيان.

وقال الحكيم السبزوارى فى لئاليه ما هو لفظه: بل هو من الحكمة و ان فسّرت بالثانى لانّ المراد باعيان الموجودات، الموجودات الخارجية، و المعقولات الثانية، خارجيّة من وجه. لأنّ كل موجود ذهنى، خارجى فى نفسه، و انما هو ذهنى بالقياس الى الخارج . لأنها هيئات لنفسه، و النفس خارجية و هيئة الامر الخارجى، خارجية و كيف لايكون من الحكمة ووضعه لان يكون آلة للحكمة و ينظر به اليها؟ و ما به ينظر الى الشىء، فانٍ فيه فهو هو لكن من حيث انّه ينظر به لا من حيث إنه ينظر فيه.

تعريف المنطق

و ينبغى ان نذكر هنا ماذكر القوم فى تعريف المنطق.

الاول تعريف المشهور: المنطق آلة[١]قانونية[٢]تعصم[٣]مراعاتها الذهن عن الخطاء فى الفكر.

الثانى: تعريف الشيخ الرئيس ابى على السينا: المنطق آلة قانونية تعصم

---

١ . الآلة : هى الواسطة بين الفاعل و منفعله فى وصول اثره اليه كالقلم للكاتب فانه واسطة بينه و بين المكتوب فى وصول اثره اليه. و عرّفها ابو على السينا الآلة ما يؤثر الفاعل فى منفعله القريب منه بتوسطه. (المنطق واسطة بين النفس الناطقة و الادراكات الاكتسابية.)

٢ . القانون هو لفظ يونانى أو لفظ سريانى موضوع فى الاصل لسطر الكتابة و فى الاصطلاح قضية كلية تعرف منها احكام جزئيات موضوعها و قال الشيخ ابوعلى سينا فى تعريف القانون: القانون معرب رومى الاصل، و هو كل صورة كلية يتعرف منها احكام جزئياتها المطابقة لها.

٣. انما قال: تعصم مراعاتها. لان المنطقى قد يضل اذا لم يراع المنطق.

مراعاتها عن ان يضلّ فى فكره.[۱] هذا رسم للمنطق مقيساً الى غيره و ذكر رسم المنطق بحسب ذاته: « المنطق علم يتعلم فيه ضروب الانتقالات من امور حاصلة فى ذهن الانسان الى امور مستحصلة.»

الثالث تعريف الفارابى: «المنطق عيار العقل فيما يمكن ان يغلط فيه»[۲]

موضوع المنطق

اعلم ان الاقوال فى موضوع المنطق ثلاثة:

الاول: انه المعقولات الثانية من حيث يتوصل بها من معلوم الى مجهول و ذهب اليه اهل التحقيق.

و الثانى: انه المعلوم التصورى و التصديقى من حيث يوصل الى مطلوب تصورى و تصديقى و اليه ذهب اكثر المتأخرين.

و الثالث: انه الالفاظ من حيث انها تدل على المعانى و قد سبق اليه بعض الأوهام كما فى شرح المطالع لان نظر المنطقى بالقصد الأول ليس الا فى المعانى المعقولة و رعاية جانب الالفاظ انما هى بالعرض.

غرض المنطق

حيث ان الفكر قد ينتهى الى النتيجة كحدوث العالم وقد ينتهى الى نقيضها كقدم العالم فاحد الفكرين خطاء لامحالة و الّا لزم اجتماع النقيضين فلابد من قاعدة

---

۱. الاشارات و التنبيهات ج۱ ص۹.

۲. المنطقيات للفارابى ج ۱ ص ۱۶.

كلية لو روعيت لم يقع الخطاء فى الفكر و هو المنطق فالغرض منه حفظ الذهن عن الخطاء فى الفكر و بعبارت اخرى: تصحيح افكار الانسان و ارشاده الى طريق الاستنتاج الصحيح.

المراد من المقدمة

مقدمة اسم فاعل من قدّم متعدى او من قدم لازم،و فى كلتى صورتين يلزم الاشكال، و الاول باطل لان معناها ذات يصدر منها التقدم لقارئها على غيره والوصف المتعدى فى مقام الاطلاق يذكر مع مفعوله، فلو كانت المقدمة مأخوذة منه لقيل مقدمة القارى.

والثانى يكون معناها ذات تلبست بالتقدم مع انها قد وقع عليها التقدم من المؤلف.

و جوابه: انا نختار الاول و نقول ان الاوصاف المتعدية قد تؤخذ عنواناً بلا متعلقها فيقال جاء القائد و نختار الثانى و نقول كونها اوقع عليها التقدم لاينافى كونها بالذات و بالطبع متلبسة بالتقدم لاحتياج المقصود اليها طالما[1] وا فق الوضع الطبع.

قالوا ان التاء فى المقدمة للدلالة على نقلها من الوصفية الى الاسمية نظير الكافية و الشافية و العلامة، ويرد عليهم ان التا موجودة فى المقدمة حال كونها وصفا لانها على مازعموا وصف لطائفة المتقدمة من الجيش و المنقول يجب ان يبقى على هيئة المنقول منه فلا داعى للالتزام بتبديل تاء التأنيث بتاء النقل.

---

١ . طالما: كلمة مركبة من طال و ما و معناها : كثيراً ما.

الفرق بين مقدمة الكتاب و مقدمة العلم

التزم المنطقيون فى مقدمة الكتاب بكونها طائفة من الكلام تنفع فى المقصود و فى مقدمة العلم بكونها. طائفة من المعانى يجب الاطلاع عليها، فالفرق بينهما عندهم من وجهين:

احدها كون كل منهما.من مقولة غير مقولة الاخرى، فمقدمة الكتاب من مقولة الكلام و مقدمة العلم من مقولة المعانى.

و ثانيهما ان مقدمة الكتاب تنفع المقصود و مقدمة العلم يجب الاطلاع عليها.

و يرد عليهم ايراد واحد وهو انه لا داعى الى جعل مقدمة الكتاب عبارة عن الكلام و جعل مقدمة العلم عبارة عن المعانى، اذ مقدمة الشئ حقيقة عبارة عن الامر الذى قدّم عليه و نفع فيه كما هو ظاهر معناها الوصفى فالالفاظ اذا دلت على امور تنفع فى العلم فهى باعتبارتلك المعانى مقدمة علم كما ان المعانى لو كانت تنفع فى الكتاب كانت مقدمة كتاب و كذا النقوش و غيرها مما يدل على امور تنفع فى ذلك.

نعم الذى ينفع اولاً و بالذات فى الكتاب و العلم هى المعانى ولكن الدال عليها باعتبار انه عنوان و وجه لها يسرى النفع اليها فيصح نسبة النفع الى الالفاظ أو النقوش بالعرض و المجاز.[۱]

المراد من التصور و التصديق

المراد من التصور: هو ادراك امر واحد أو امور متعددة من دون اذعان بالنسبة و التصديق: عبارة عن الاعتقاد بالنسبة الخبرية ثبوتية كانت أو سلبية. و قال المحقق المظفر(ﬦ) المراد من التصديق : صورة المطابقة للواقع التى تعقلتها و ادركتها.

---

۱ . نقد الآراء المنطقية للشيخ على كاشف الغطاء، ص۱۱.

التصديق بسيط أو مركب؟

اختلفوا فى حقيقة التصديق الى ثلاثة اقوال:

١ـ ماذهب اليه الحكماء من انه نفس الاذعان و الحكم، و نكتفى هنا من كلمات الحكماء بما افاده صدر المتألهين فى صدر رسالته فى التصور و التصديق، فى تقسيم العلم الى التصور و التصديق قال: و لا يخفى ان انقسام العلم الى قسميه اعنى التصور و التصديق انقسام معنى جنسى الى نوعين متقابلين، و ان لكل منهما وحدة طبيعية غير تأليفية و لاصناعية، بل هما كيفيتان بسيطتان موجودتان فى النفس ، و هما من الكيفيات النفسانية التى وجودهما فى نفس الأمر هو كونها حالة نفسانية كالقدرة و الارادة و الشهوة و الغضب و الحزن و الخوف و اشباهها.

و لو سئلت الحق فهما نحو ان من الوجود الذهنى يوجد بها معلومات فى الذهن و اما مفهوما فهما من قبيل المعلومات التى هى من المعقولات الثانية التى يبحث عنها المنطقيون فى صناعتهم، لا من قبيل العلم و الاّ لم يكن تعريفهما.

و على اىّ الوجهين هما امران بسيطان اما على الاول فلانهما نحوان من الوجود، و كل وجود بسيط، و مع بساطته يتشخص بذاته لا بامر زائد.

واما على الثانى فهما نوعان من مفهوم العلم مندرجان تحت معنى العلم اندراج النوعى البسيطى تحت معنى الجنسى كالسواد و البياض تحت اللون لا كالانسان و الفرس تحت الحيوان، و لاكالاسود و الابيض تحت الانسان من المركبات الخارجية، وكل ما هونوع بسيط فى المعنى فليس لجنسه تحصّل الاّبفصله بل هما واحدجعلاً وتحصّلاً.

۲ـ للامام فخر الدين الرازى[1] ومن تبعه انه مركب من مجموع تصور المحكوم عليه و تصور المحكوم به و تصور النسبة الحكمية و الحكم.

۳ـ لصاحب الكشاف و متابعوه من انه مركب من الامور الثلاثة (تصور الموضوع، و تصور المحمول، و النسبة) و ان الحكم عارض لها فالحكم على القول الاول نفس التصديق و على الثانى جزئه و على الثالث خارج عنه عارض له.

اقسام التصديق

إعلم أنّ مَنْ تصوّر النسبة الحكمية فاما ان يكون الصورة الحاصلة عنده بحيث تتأثر عنها كقولك فى الترغيب: الخمر ياقوتية سيّالية لذيذة و فى التنفير العسل مرّة مهوّعة ام لا؟ و على الاول تسمّى تخييلاً و على الثانى فاما ان تكون تلك النسبة متساوية الطرفين بحيث لايترجح عنده واحد منهما فتسمّى شكاً و اما ان لاتكون

---

۱ . الامام فخر الدين الرازى فى تاريخ ابن خلكان: هو ابو عبد الله محمد بن عمر الطبرستانى الرازى المولد الملقب فخر الدين المعروف بابن الخطيب الفقيه الشافعى له التصانيف المفيدة فى علوم عديدة توفى سنة ۶۰۶ه (تاريخ ابن خلكان ج۲ ص۴۸ من الطبع الاول الهجرى فى ايران.)

و نقل شيخنا الاستاذ آية الله حسن زادة الآملى فى تعليقته على المنظومة عن العلامة الشيخ البهائى: يستفاد من كتب الفخر الرازى انه كان مائلاً الى التشيع و قال: و الحق مع الشيخ و من الشواهد ان الفخر قال فى التفسير الفاتحة من تفسيره الكبير مفاتيح الغيب فى مسألة الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم ما هذا لفظه: و ذلک يدل على اطباق الكل على ان علياً كان يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم ـ الى قوله: ان علياً(عليه السلام) كان يبالغ فى الجهر بالتسمية فلما و صلت الدولة الى بنى امية بالغوا فى المنع من الجهر سعياً فى ابطال آثار على(عليه السلام) الى قوله: ان الدلائل العقلية موافقة لنا، و عمل على بن ابى طالب (عليه السلام) معنا، و من اتخذ علياً اماماً لدينه فقد استمسک بالعروة الوثقى فى دينه و نفسه. ج۱، من مفاتح الغيب ط استانبول، ص۱۶۰و ۱۶۱.

اقول تأييداً لكلام الشيخ بهائى و الاستاذ الآملى ما ذكره فخر الرازى فى تفسيره الكبير ج۲۸ ص: ۱۶۶ من الروايات الواردة فى فضيلة على بن ابيطالب عليه السلام نحو من مات على حب آل محمد (عليهم السلام) مات شهيداً و من مات على بغض آل محمد(عليهم السلام) مات كافراً مع تصريحه بان علياً من آل محمد (عليهم السلام).

متساویتهما فاما ان یحصل القطع باحدهما ام لا؟ و علی الثانی تسمّی وهماً، ان کانت مرجوحة و ظنّاً ان کانت راجحةً و علی الاول اما ان تکون ذلك الطرف المقطوع العدم؟ فتسمّی کذباً و اما ان یکون الوجود فتسمّی جزماً وهی اما ان تکون مطابقة للواقع او لا؟ و تسمی الثانیة جهلاً مرکباً و الاولی یقیناً ان کانت بحیث لا یقبل التشکیك و تقلیداً ان کانت بحیث تقبله فهذه صور ثمان، اربع منها لیست بتصدیق لعدم الاذعان.[1]

فجعل الجهل المرکب من اقسام التصدیق نظرا الی انه یتضمن الاعتقاد و الجزم و ان خالف الواقع و لکنا اذا دققنا تعریف العلم نعرف ابتعاد هذا الزعم عن الصواب لان معنی حضور صورة الشیء عند العقل) ان تحضر صورة نفس ذلك الشیء اما اذا حضرت صورة غیره بزعم آنها صورته فلم تحضر الشی، بل صورة شیء آخر زاعماً انها هی.[2]

المراد من المعرّف و الحجة

المعرّف عبارة عن المعلوم التصوری من حیث انه یوصل الی مجهول تصوری کالحیوان الناطق الموصل الی تصور الانسان. وجه تسمیته: من باب تسمیة الدال باسم المدلول لانه یعرّف و یبیّن حال المجهول التصوری.

---

۱ . حاشیة لحاشیة ملا عبد الله، ص۲۱.

۲. المنطق ج۱.

الحجة فى اللغة الغلبة و فى الاصطلاح هو المعلوم التصديقى من حيث انه يوصل الى المجهول التصديقى و يسمّى حجة من باب تسمية السبب باسم السبب لكون هذا المعلوم التصديقى سبباً لذلك الغلبة. و الحجة فى المنطق تنقسم الى ثلاث اقسام.

القياس و التمثيل و الاستقراء لانّ الاستدلال اما من حال الكلى على حال جزئيّاته و اما من حال الجزئيّات على حال كليها و اما من حال احد الجزئين المندرجين تحت كلى على حال الجزئى الآخر فالاول هو القياس الثانى هو الاستقراء و الثالث هو التمثيل.

و اما الحجة عند الاصولى لقد ذكرنا فى مباحث الاصولية.

المراد من النظر و الفكر

التعريف المشهور عند المتقدمين «الفكر حركة ذهن الانسان من المطالب نحو المبادى و الرجوع عنها الى المطالب ». توضيح ذلك اذا اريد تحصيل مجهول مشعور به من وجه، انتقل الذهن منه و تحرك نحو المعقولات الى ان يجد مبادى هذا المطلوب و يتصورها ثم ينتقل منها بترتيبها الى ذلك المجهول المطلوب فيحصل هناك انتقالان.

و اما تعريف الفكر عند المتأخرين:«فهو ترتيب امور معلومة للتّأدى الى المجهول» فالانتقالان خارجان عن حقيقة الفكر بل هو حاصل من الانتقال الثانى و اخصر التعاريف ما ذكره سعد الدين التفتازانى فى تهذيب المنطق: «النظر ملاحظة المعقول لتحصيل المجهول» و العلامة المظفر فى المنطق: «حركة العقل بين المعلوم و المجهول» و قال ان الفكر عند اكثر الناس عبارة عن الحركات الثلاث:١ـ حركة العقل من المشكل (المجهول)الى المعلومات المخزونة عنده. ٢ـ حركة العقل ـ ثانياًـ بين المعلومات، للفحص عنها و تأليف ما يناسب المشكل و يصلح لحلّه. ٣ـ حركة العقل ـ ثالثاً ـ من المعلوم

الذی استطاع تألیفه مما عنده الی المطلوب. نعم من له قوة الحدس یستغنی عن الحـرکتین الأولیین و انما ینتقل رأساً بحرکـة واحـدة مـن المعلومـات الی المجهـول فلـذلك یکـون صاحب الحدس القوی اسرع تلقّیاً للمعارف و العلوم، بل هـو مـن نـوع الالهـام و اوّل درجته.

و امّا الفکر عند جمهور الناس فهو کل انتقال للنفس فی المدرکات الجزئیة.

و بعبارت أخری یقول الجمهور فی کلّ انتقال لأیة مدرکة من المدارك الباطنة من صورة جزئیة الی اخری، و علی ایّ وجه کان الإنتقال، ان هذه النفس تتفکّر.

اقسام المبادي

المبادی تنقسم باعتبار ذاتها الی المبادی التصوریة و التصدیقیة و باعتبار الغایة و النتیجة تنقسم الی المبادی الخاصـة و العامـة و کـل واحـد منـهما إمـا ان یکـون فی التصورات او التصدیقات فیصیر المجموع ستة:

۱ـ المبادی التصوریة: هی الحدود و الرسـوم نحـو الانسـان حیـوان نـاطق او الانسان حیوان ضاحك. و قیل المبادی التصوریة هی التی توجـب معرفـة الموضـوع او المحمولات.[۱]

۲ـ المبادی التصدیقیة: هی القضایا المؤلفة منها الاقیسة و الاستقراء و التمثیـل نحو الاربعة زوج و کل زوج ینقسم بمتساویین فالاربعة تنقسم بمتساویین. و نحـو کـل حیوان اما ناطق او غیر ناطق و کل ناطق من الحیوان حسّاسٌ و کـل غـیر نـاطق مـن الحیوان حسّاسٌ ینتج کل حیوان حسّاسٌ. و نحو النبیـذ حـرام لانّ الخمـر حـرام و علـة

۱. اجود التقریرات ج۱ ص:۸.

حرمته الاسكار و هو موجود فى النبيذ. و قيل المبادى التصديقية هى الادلة توجب التصديق بثبوت المحمولات لموضوعاتها.[1]

٣ـ المبادى الخاصة فى التصورات: مثل الفصول و الاعراض الخاصة. نحو الانسان ناطق او الانسان ضاحك

٤ـ المبادى العامة فى التصورات: مثل الاجناس و الاعراض العامة المأخوذة فى التعريفات. نحو الانسان حيوان او الانسان ما شيء.

٥ـ المبادى الخاصة فى التصديقات: مثل قضايا مخصوصة لها خصوصيّات بمطالب مخصوصة. نحو زيدٌ عالم و كل عالم له منزلة عند الناس فزيد له منزلة عندهم.

٦ـ المبادى العامة فى التصديقات: مثل كبريات القياسات. نحو النقيضان لا يجتمعان و لا يرتفعان.

اقسام المبادي التصديقية

المبادى التصديقية من حيث مادة القضية (صناعات الخمس) تنقسم الى خمسة اقسام:

الاول: المبادى العلمية: و هى ما تكون مادة القضية بدهية غير قابل للانكار و هى على ستة انواع بحكم الاستقراء:

١ـ الاوليات: و هى قضايا يصدق بها العقل لذاتها

٢ـ المشاهدات: و هى القضايا التى يحكم بها العقل بواسطة الحسّ.

٣ـ التجربيات: و هى القضايا التى يحكم بها العقل بواسطة تكرر المشاهدة منا فى احساسنا.

---

١. اجود التقريرات ج١ ص:٨

۴ـ المتواترات: و هی قضایا تسکن الیها النفس سکونا یزول معه الشك ویحصل الجزم القاطع.

۵ـ الحدسیات: و هی قضایا مبدأ الحکم به حدس من النفس قویّ جداً یزول معه الشك و یذعن الذهن بمضمونها.

۶ـ الفطریات: و هی القضایا التی قیاساتها معها.

الثانی: المبادی الظنیة: و هی ما تکون مادة القضیة خطابیّاً ای من المظنونات التی یحتمل خلافها. نحو زید یطوف باللیل و کل من یطوف باللیل فهو سارق فزید سارق.

الثالث: المبادی الوهمیة: و هی ما تکون مادة القضیة مغالطیّاً او سفسطیّاً و هی تکون قضیة کاذبة لاظل لها من الحقیقة نحو کل انسان بشر و کل بشر عادل فکل انسان عادل.

الرابع: المبادی التسلیمیة: و هی ما تکون مادة القضیة جدلیّاً بان حصل التسالم بینك و بین غیرك علی التسلیم بانها صادقة، سوا کانت صادقة فی نفس الامر، او کاذبة، او مشکوکة، نحو قتل الانسان ذبح و ذبح الحیوان قبیح فقتل الانسان قبیح.

الخامس: المبادی التخیّلیة: و هی عبارة عن المبدأ الذی یکون مادته شعریّاً و الغرض منه حصول الانفعالات النفسانیة. کما یقال: فی الترغیب بشرب الخمر. هذا خمرو کل خمر یاقوتیة سیالة فهو یاقوتیة سیّالة.

اقسام الدلالة

الدلالة تنقسم الی اقسام کثیرة بالاعتبارات المتعددة:

الاول: الدلالة باعتبار الملازمة من كونها ذاتية او طبعية او وضعية تنقسم الى اقسام ثلاثة: من العقلية و الطبعية و الوضعية و كل واحد منها ينقسم الى اللفظية و العقلية فيصير المجموع ستة:

١ـ الدلالة العقلية اللفظية: كدلالة لفظ زيد المسموع من وراء الجدار على وجود اللافظ مثلاً.

٢ـ الدلالة العقلية غير اللفظية: كدلالة الدخان على النار.

٣ـ الدلالة الطبعية اللفظية: كدلالة أُحْ أُحْ على وجع الصدر.

٤ـ الدلالة الطبعية غير اللفظية: كدلالة سرعة النبض على الحمى.

٥ـ الدلالة الوضعية اللفظية: كدلالة لفظ زيد على ذاته.

٦ـ الدلالة الوضعية غير اللفظية: كدلالة دوال الاربع (الخطوط و العقود و الاشارات و النصب) على مدلولها.

و المحقق المظفر (ﷺ) قسّم الدلالة الوضعية فقط الى اللفظية و غير اللفظية و الحكيم السبزوارى فى لثاليه كملا عبد الله فى حاشية التهذيب قسّم كل واحد من الوضعية و العقلية و الطبعية الى قسمين لفظية و غير لفظية.

اقسام الدلالة الوضعية:

الثانى: الدلالة الوضعية اللفظية تنقسم الى اقسام ثلاثة:

١ـ الدلالة المطابقية: و هى دلالة اللفظ على تمام معناه الموضوع له كدلالة لفظ الانسان على تمام معناه، و هو الحيوان الناطق

٢ـ الدلالة التضمنية: و هى دلالة اللفظ على جزء معناه الموضوع له كدلالة لفظ الانسان على الحيوان وحده.

٣ـ الدلالة الالتزامية: و هى دلالة اللفظ على معنى خارج عن معناه الموضوع له لازم له كدلالة لفظ العمى على البصر.

النسبة بين دلالة المطابقية و التضمن و الالتزام العام و الخاص، كلما صدق التضمن او الالتزام صدق المطابقة لأنّ دلالة اللفظ على جزء المعنى او الخارج اللازم فرع دلالة اللفظ على تمام معناه و ليس العكس اذ يجوز ان يكون للفظ معنى بسيط لاجزء له و لا لازم له فيتحقق المطابقة بدون التضمن و الالتزام.

و اما النسبة بين التضمن و الالتزام عموم و خصوص من وجه لتصادقهما فيما كان للشىء معنى مركب و له لازم عقلى او عرفى و قد يصدق التضمن دون الالتزام فيما كان للشىء معنى مركب لا لازم له و قد يكون بالعكس فيما اذا كان للشى معنى بسيط له لازم.

دلالة المطابقة بالوضع فقط، و دلالة التضمّن و الالتزام بمشاركة الوضع و العقل، كما فى اساس الاقتباس للمحقق الطوسى (ص٨ ط ١) و امّا عند علماء البيان فيسمّى الاول بالوضعية و الآخران بالعقلية، كما قال الخطيب القزوينى فى اول البيان من تلخيص المفتاح: دلالة اللفظ اما على تمام ما وضع له، او على جزئه، او خارج عنه، و يسمّى الأولى وضعية، و كل من الأخريين عقلية.

الثالث: انحصار الدلالة الوضعية بالدلالة التصديقية.

ان الدلالة على اقسام ثلاثة: (باعتبار دلالة اللفظ على المعنى و ارادته)

١ـ الدلالة التصورية: هى انتقال الذهن الى المعنى بمجرد سماع اللفظ و هذه الدلالة قهرية لا تتوقف على غير العلم بالوضع.

٢ـ الدلالة التفهيمية المعبّر عنها بالدلالة التصديقية ايضاً: و هي عبارة عن ظهور اللفظ في كون المتكلم به قاصدا لتفهيم معناه. و هذه الدلالة تتوقف زايداً على العلم بالوضع على احراز انه في مقام التفهيم و لم ينصب قرينة متصلة على الخلاف.

٣ـ الدلالة التصديقية: و هي دلالة اللفظ على ان الارادة الجدية على طبق الارادة الاستعمالية. و هذه الدلالة تتوقف على ارادة المتكلم لمضمون كلامه، هذه الدلالة ثابتةببناء العقلاء. الدلالة التي تكون تابعة للارادة هي هذه الدلالة لا القسمين الاولين.

قد وقع الكلام بين الاعلام في ان الدلالة الوضعية هل هي الدلالة التصورية او انها الدلالة التصديقية؟

فالمعروف و المشهور بينهم هو الاول بتقريب ان الانتقال الى المعنى عند تصور اللفظ لابد ان يستند الى سبب و ذلك السبب اما الوضع او القرينة، و حيث ان الثاني منتف فيتعين الاول، و ذهب جماعة من المحققين الى الثاني. كما هو التحقيق بحسب ما يقتضيه نظر الدقيق.

بناء على ان الوضع عبارة عن التعهد و الالتزام فواضحٌ لعدم المعنى للالتزام بكون اللفظ دالاً على معناه و لو صدر عن لافظ بلا شعور و اختيار فلا يقع الامر غير الاختياري طرفا للتعهد و الالتزام و اما الدلالة التصورية كما ذكرنا عبارة عن انتقال المعنى من سماع اللفظ فهي غير مستندة الى الوضع. و هذا ما اختاره الامام الخوئي (قدس سره) كما في مصباح الاصول.

الحقيقة و المجاز

اللفظ ان استعمل فی معناه الموضوع له فهو حقيقة[1] و ان استعمل فی غير ما وضع له لعلاقة فان كانت العلاقة هی المشابة فذلك المجاز استعارة كاسد فی قولنا رايت اسداً يرمی و ان كانت العلاقة غير المشابهة من ساير انواع العلاقة بين المعنی الحقيقی و المجازی فالمجاز مرسل.

المجاز فی الاصل من جاز المكان يجوزه اذا تعدّاه نقل الی الكلمة الجائزة ای المتعدية مكانها الاصلی او الكلمة المجوز بها علی معنی انهم جازوا بها مكانها الاصلی. (المطول)

اقسام العلاقة

المجاز المرسل يقع علی وجوه كثيرة:

۱ـ اطلاق السبب علی المسبب كاليد علی النعمة و هی موضوعة للجارحة المخصوصة لكن من شأن النعمة ان تصدر منها و تصل الی المقصود بها فالجارحة المخصوصة بمنزلة العلة الفاعلية لها. و علی القدرة لظهور سلطانها بها و منه قولهم: رعينا غيثاً ای نباتاً لأنّ الغيث سببٌ للنبات.

---

۱. الحقيقة فی الاصل فعيل بمعنی فاعل من حقّ الشیء اذا ثبت او بمعنی مفعول من حققت الشیء اذا اثبته ثم نقل الی الكلمة الثابتة او المثبتة فی مكانها الاصلی و التاء فيها للنقل من الوصفية الی الاسمية و عند صاحب المفتاح التاء للتأنيث علی الوجهين اما علی الاول فظاهر لان فعيل بمعنی فاعل يذكر و يؤنث سواء جری علی موصوفه اولا نحو رجل ظريف و امرأة ظريفة و اما علی الثانی فلانه يقدر لفظ الحقيقة قبل النقل الی الاسمية صفة لمؤنث غير مجراة علی موصوفها و فعيل بمعنی مفعول انما يستوی فيه المذكر و المؤنث اذا جری علی موصوفه نحو رجل قتيل و اما اذا لم يجر علی موصوفه فالتأنيث واجب دفعاً للالتباس نحو مررت بقتيل بنی فلان و قتيلة بنی فلان. و الحقيقة فی الاصطلاح الكلمة المستعملة فيما و ضعت له.

۲ـ اطلاق المسبب على السبب عكس الاول، كقولهم: امطرت السماء نباتاً اى غيثاً لكون النبات مسبّباً عنه.

۳ـ تسمية الشىء باسم ما كان عليه، كقوله تعالى: و آتو اليتامى اموالهم اى الذى كانوا يتامى اذ لا يُتْمَ بعد البلوغ.

۴ـ تسمية الشىء باسم ما يؤل اليه، كقوله تعالى: انى ارانى اعصر خمراً اى عنباً يؤول الى الخمرية؛ و لا يلدوا الّا فاجراً كفاراً اى صائراً الى الفجور و الكفر.

۵ـ اطلاق اسم الكل على الجزء و يشترط فيه ان يكون اصلاً فيما وقع المجاز بسببه، كقوله تعالى: و لا تكتموا الشهادة و من يكتمها فانه آثم قلبه اى ذاته لان معدن كتمان الشهادة القلب. و منه قولهم: للربيئة (طلايه‌ى لشكر، ديده بان) عين لأنّها المقصود من كون الرجل ربيئة دون سائر ما عداها.

۶ـ اطلاق الجزء على الكل و هو عكس ما قبله، و الشرط ما سبق كقوله تعالى: يجعلون اصابعهم فى آذانهم اى أناملهم.

۷ـ اطلاق اسم الحال على المحل، كقوله تعالى: ففى رحمة الله هم فيها خالدون اى فى الجنة لانها محل الرحمة.

۸ـ اطلاق اسم المحل على الحال و هو عكس ما قبله، كقوله تعالى: فليدع ناديه اى اهل ناديه اى مجلسه.

۹ـ تسمية الشىء باسم آلته كقوله تعالى: و اجعل لى لسان صدق فى الآخرين اى ثناء. لأنّ اللسان آلته؛ و ما ارسلنا من رسول الّا بلسان قومه‌اى بلغة قومه.

۱۰ـ اطلاق الفعل و المراد مشارفته و مقارنته و ارادته كقوله تعالى: ﴿ فاذا جاء اجلهم

لا يستأخرون ساعة و لا يستقدمون﴾[۱] اى فاذا قرب مجيئه. و قوله تعالى: ﴿فاذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا.﴾[۲] اى اردتم القيام.

۱۱ـ اطلاق اسم اللازم على الملزوم كقوله (ﷺ) فى العباس بن مرداس: اقطعوا عنّى لسانه، و أمر له بمأة ناقةٍ؛ اراد عليه السلام سكوته عنّى لان قطع اللسان ملزوم للسكوت.

و كقول شاعر الفرس:

برقى گرفته بر كف و ابرى به پيش روى
ماهى نهاده بر سرو چرخى بزير ران

اراد الشاعر من البرق السيف و من الابر التُّرس لان البرق و الابر لازمان للسيف و التّرس)

۱۲ـ اطلاق اسم الملزوم على اللازم و هو عكس ما قبله، كما ورد انه كان اذا دخل العشر الأخير من شهر رمضان شدّ المئزر؛ و المراد الاعتزال عن النساء لأن شدّ المئزر لازم لاعتزالهنّ. قال:

قوم اذا حاربوا شدّوا مئازرهم   دون النساء و لو باتت بأطهار

و غير ذلك مما يتعذر حمل اللفظ فيه على معناه الحقيقى.

۱۳ـ اطلاق المطلق على المقيد كقول الشاعر:

و يا ليت كلّ اثنين بينهما هوى   من الناس قبل اليوم يلتقيان

اراد من اليوم يوم القيامة.

---

۱. الاعراف ۷:۳۴.

۲. المائدة ۵: ۶.

۱۴ـ اطلاق المقيد على المطلق و هو عكس ما قبله كقول شريح القاضى:

اصبحت و نصف الخلق علىّ غضبان. اراد من النصف نصف الجماعة سواء كان مساوياً لنصف الآخر ام لا.

۱۵ـ اطلاق العام على الخاص: كقوله تعالى: و انا اوّل المسلمين. اراد من المسلمين بعض المسلمين لان الانبياء كانوا مسلمين كما قال تعالى: ما كان ابراهيم يهوديا و لا نصرانياً و لكن كان حنيفاً مسلماً.

۱۶ـ اطلاق الخاص على العام كاطلاق الفقهاء على العلماء.

۱۷ـ و المجاز بحذف المضاف سواء قام المضاف اليه مقامه ام لا و الاول كقوله تعالى: و اسئل القرية اى اهلها. و الثانى كقول الشاعر:

أكّل امرءٍ تحسبين امرئاً و نار توقّد بالليل نارا.

اى و كل نار.

۱۸ـ و المجاز بحذف المضاف اليه كقول الشاعر:

انا ابن جلا و طلاع الثنايا متى اضع العمامة تعرفونى

انا ابن رجل جلاً.

۱۹ـ اطلاق احد المتجاورين على الآخر كاطلاق الميزاب على الماء و كقول شاعر الفرس:

گِلى خوشبوى در حمام روزى رسيد از دست محبوبى به دستم

بدو گفتم كه مشكى يا عبيرى كه از بوى دلاويز تو مستم

بگفتا من گِلى ناچيز بودم و لكن مدتى با گُل نشستم

كمال هم نشين در من اثر كرد وگرنه من همان خاكم كه هستم

هذا ما ذكره ابن الحاجب و فى الحقيقة هذه العلاقة ترجع الى علاقة الحال و المحل.

۲۰ـ اطلاق المبدل على البدل كاطلاق الدم على الدية.

۲۱ـ ذكر النكرة و ارادة العموم كقوله تعالى: علمت نفسٌ ما احضرت اى كل نفس.

۲۲ـ اطلاق الضد للضد كاطلاق البشارة على الانذار.

۲۳ـ علاقة بالزيادة كقوله تعالى: ليس كمثله شىء اى ليس مثله.

۲۴ـ اطلاق المعرف بالالف و اللام على فرد كقوله تعالى: ادخلوا الباب سجداً. اى باباً من ابوابها.

۲۵ـ تسمية المحمول باسم الحامل كالرّاوية فى المزادة اى فى المزود الذى يجعل فيه الزاد اى الطعام المتخذ للسفر. و الراوية فى الاصل اسم للبعير الذى يحمل المزادة و العلاقة كون البعير حاملا لها.

الفرق بين المنقول و المرتجل

المنقول: و هو اللفظ الذى وضع لمعنى ثم استعمل فى معنى آخر لوجود مناسبة بين المعنيين، و هجر استعماله فى المعنى الاول الذى وضع له و المنقول ينسب الى ناقله سواء كان من اهل اللغة كنقل الدابة عن معناه الاولى و هو المتحرك فى الارض الى معناه الثانوى و هو الفرس لمناسبة الحركة او من اهل الشرع كنقل الصلاة من الدعاء الى الاركان المخصوصة او من اهل المناطقة و الفلاسفة و غير ذلك فيسمّى بالمنقول اللغوى و الشرعى و المنطقى و الفلسفى و غير ذلك.

و المنقول قسمان: تخصيصى ان وضع فى معنى آخر و ترك استعماله فى الاول و تخصّصى ان لم يكن استعماله فى المعنى الثانى بوضع عليحدة بل كثر استعماله فى الثانى.

المرتجل: و هو لفظ الذى وضع لمعنى ثم استعمل فى معنى آخر مع عدم المناسبة بينهما كما اذا جعل الابيض علماً لشخص اسود او جعل العلامة للجاهل مثلاً.

انواع المفهوم

المفهوم ينقسم الى قسمين: جزئى و كلى.

الجزئى: هوالمفهوم الذى يمتنع انطباقه على اكثرمن مصداق واحدكالاعلام الشخصية.

اقسام الجزئي

ينقسم الجزئى الى الحقيقى و الاضافى:

١ـ الجزئى الحقيقى: كما ذكرنا هو المفهوم الذى يمتنع صدقه على اكثر من معنى واحد.

٢ـ الجزئى الاضافى: هو المفهوم المندرج تحت مفهوم اوسع منه. و هذا التعريف يشمل الجزئى الحقيقى من جهة اضافته الى الكلى و الكلى الذى يكون اخصّ من الكلى الآخركالانسان بالقياس الى الحيوان و الحيوان بالقياس الى الجسم النامى و ... و النسبة بينهما العموم مطلقا لان كل جزئى حقيقى يندرج تحت مفهوم اعم فكل جزئى حقيقى جزئى اضافى و ليس العكس.

ينقسم الجزئي الي المنطقي و الطبيعي و العقلي

المفهوم الجزئى (ما يمتنع صدقه على اكثر من مصداق واحد) يسمّى جزئياً منطقيّاً و معروضه (اعنى زيداً) يسمّى جزئيّاً طبيعيّاً، و المجموع (اعنى زيد الجزئى) يسمّى جزئيّاً عقليّا.

الفرق بين الجزء و الجزئي

الفرق بينهما من وجوه:

١ـ ان الجزء يوجد فى ضمن الجزئى و الجزئى يوجد فى ضمن الكلى.

۲ـ ان الموطن للجزء هو الخارج و للجزئى هو الذهن. لان المراد من الجزئى هو المفهوم المتحقق فى الذهن كما عرفت.

الجزئي لا يكون كاسباً و لا مكتسباً

اذ من يدرك جزئيّاً بما هو جزئى او حاله الجزئى لا يدرك منه جزئيّاً آخر بما هو جزئى الّا ان يحسّه باحساس آخر (لأنّ الجزئى مغاير للجزئى الآخر) و لا يكون مكتسباً للجزئى كما ذكرنا و لا للكلى لأنّ الكلى اجلّ من ان ينال الجزئى بما هو جزئى[1] الكاسب و المكتسب هو الكلى.

الكلى: هو المفهوم الذى لا يمتنع انطباقه على اكثر من مصداق واحد.

اقسام الكلي

الكلى ينقسم الى اقسام:

منها: الكلى المنطقى و الطبيعى و العقلى

۱ـ الكلى المنطقى: مفهوم الكلى (ما لا يمتنع انطباقه على اكثر من مصداق واحد) يسمّى كليّاً منطقيّاً لان المنطقى انما يبحث عن هذا المعنى كمفهوم الانسان و الحجر.

۲ـ الكلى الطبيعى: و هو معروض (ذات الموصوف) الكلى المنطقى نحو انسان بما هو انسان من غير التفات الى انه كلى او غير كلى، و سمى الثانى بالطبيعى لانه طبيعة من الطبايع اى حقيقة من الحقايق.

---

۱. شرح المنظومة ص:۴۹.

٣ـ الكلى العقلى: و هو المجموع من الكلى المنطقى و الطبيعى (اى العارض و المعروض) نحو الانسان الكلى يسمّى كليّاً عقليّاً اذ لا وجود له الّا فى العقل.

الكلي الطبيعي هل هو موجود بوجود افراده ام لا؟

لا شك فى عدم وجود الكلى المنطقى و العقلى فى الخارج و انما الخلاف فى الكلى الطبيعى هل هو موجود بالاصالة او بالتبع؟

الاقوال فى وجود الكلى الطبيعى عديدة:

١ـ الحكماء قائلون باصالة الوجود تحققاً ذهبوا الى انه موجود بعين وجود اشخاصه، فالوجود وصف له بحال ذاته.

و فى المطالع[1] و شرحه للقطب: وجود الكلّى الطبيعى فى الخارج يقينى لأن الحيوان جزء هذا الحيوان الموجود فى الخارج و جزء الموجود موجود فالحيوان الذى هو جزئه إما الحيوان من حيث هو، او الحيوان مع قيد فان كان الأول يكون الحيوان من حيث هو موجوداً، و ان كان الثانى يعود الكلام فى الحيوان من حيث هو جزئه و لا يتسلسل لا متناع تركب الحيوان الخارجى من امور غير متناهية بل ينتهى الى الحيوان من حيث هو. و على تقدير التسلسل فالمطلوب حاصل لأنّ الحيوان جزء الحيوان الذى هو مع القيود الغير المتناهية و يمتنع ان يكون معه شىء من القيود و الّا لكان ذلك القيد داخلاً فيها و خارجاً عنها فاذن الحيوان لا بشرط شىء موجود فى الخارج و هو الكلى الطبيعى.

و قال الحكيم السبزوارى فى غرر الفرائد بعد البيان بان الكلى الطبيعى مقسم للماهية المطلقة و المخلوطة و المجردة و هذا نص عبارته: و كيف يكون قسم الشىء

---

١ . المطالع للكاتبى.

موجوداً و مقسمه غير موجود و القسم هو المقسم بعينه مع انضمام قيد و بينهما الحمل مواطاة و هو الاتحاد فى الوجود، و هذا النحو من الاستدلال على وجود الطبيعى اولى واخف مؤنة مما هو مشهور من انه جزء للشخص و الشخص موجود و جزء الموجود موجود. و قد اختار هذه النظرية فى اللئالى ايضاً.

و قال المحقق خواجة نصير الدين الطوسى فى تجريد الاعتقاد: و قد تؤخذ (اى الماهية) لا بشرط شىء و هو كلى طبيعى موجود فى الخارج و هو جزء من الأشخاص و صادق على المجهول الحاصل منه و مما أضيف اليه. و قد استدل العلامة الحلى(قدس سره) شارح التجريد على وجود الطبيعى نظير ما ذكر فى شرح المطالع كما ذكرنا آنفاً.

۲ـ و جمهور المتكلمين ذهبوا الى انه موجود بمعنى وجود اشخاصه، كما قال التفتازانى فى التهذيب: و الحق ان وجود الكلى الطبيعى بمعنى وجود اشخاصه. فالوجود وصف له بحال متعلقه أى فرده موجود. و اختاره القطب الرازى فى شرح المطالع (ص ۵۹).

۳ـ و القائلون باصالة الماهية فى التحقق و اعتبارية الوجود و ان كانوا قائلين بان التحقق وصف له بحال ذاته كالحكماء و لكن القول بأصالتها فائلٌ بل باطلٌ.

۴ـ الكلى الطبيعى موجود بوجود واحد عددى فى ضمن افراده و يتصف بالاضداد كما نقل الشيخ الرئيس عن رجل من العلماء كبير السن غزير المحاسن قد صادفه فى مدينة الهمدان و للشيخ الرئيس رسالة مفردة الى علماء دار السلام فى هذا الباب شنّع فيها كثيراً على هذا الرجل غزير المحاسن كبير السن.[1] و بيّن ان نسبته الى الافراد كنسبة الآباء الى الأبناء لا كنسبة الاب الواحد الى الابناء.

---

۱. رسائل ابن سينا، ص۴۶۲ـ ۴۷۹.

و شيخنا الاستاذ الحكيم آية الله حسن زادة الآملى (حفظه الله) أيّد كلام هذا الرجل قد صادفه الشيخ فى مدينة الهمدا ن و هذا نصّ عبارته: اقول و انى أرى أن ذلك العالم الكبير كان راسخاً فى الحكمة المتعالية و الحقائق العرفانية و يشير فى قوله(ان الطبيعى موجود بوجود واحد عددى فى ضمن افراده و يتصف بالاضداد) الى ربّ النوع و افراده على ما استقصينا الكلام فى هذا الامر القويم و استوفينا البحث عن هذا المطلب العظيم فى رسالتنا المعمولة فى المُثُل الآلهية، و هى لم تطبع بعد. و اتصاف وجود واحد عددى يدل على انه وجود كلى سعىّ كما قال العارف ابو سعيد احمد بن عيسى الخرّاز: ان الله لايُعرف الاّ بجمعه بين الاضداد فى الحكم عليه بها.[1]

و وجّه بعض الافاضل ايضاً كلام هذا الرجل غزير المحاسن بان مراده من الكلى الطبيعى ربّ النوع للافراد و المراد من وجوده فى ضمن الافراد ظهوره فى الافراد كظهور الاصل فى الفرع.[2]

الفرق بين المتواطئ و المشكك

المتواطئ: هو كلى الذى يصدق على افراده على حد سواء كالانسان و الفرس و الذهب و الفضة فزيد و عمرو و خالد الى آخر افراد الانسان من ناحية الانسانية سواء، من دون ان تكون انسانية احدهم اولى من انسانية الآخر.

---

١ . التعليقة على شرح اللئالى. و قال شيخنا الاستاذ الآملى فى توضيح كلمة غزير المحاسن ما هذا لفظه: ثم ان المحاسن جمع الحسن كالمشاين جمع الشين و المقابح جمع القبح، و معنى كون غزير المحاسن أنه كان عالماً ذا فنون لا انه كان كثيف اللحية كما انه سائر فى الالسنة ايضاً حتى رأينا من كان يدرّس اللآلى يفسّر غزير المحاسن بكثيف اللحية هازلاً ضاحكاً. (ص١٤٨)

٢ . فصول المنطق،ج١.

المشكك: وهو الكلى الذى ينطبق على مصاديقه بالتفاوت كالوجود و البياض. انّما يسمّى بالمشكك لانه يشكك الناظرفيه بادئ النظر هل هو متواط او مشترك لفظى، فمن نظر اليه ان لا حظه من جهة توافق افراده فى صدقه عليها توهم انـه متـواط و ان لا حظه من جهة اختلافها فيه باحد الوجوه الآتية توهم انـه لفـظ مشـترك بـين معـان متعددة مختلفة.[1]

و التفاوت اعم من ان يكون بالعلية و المعلوليّة كالوجود فـان فـرده الواجـب تعالى علة لسائر افراده أو بالأولويّة كتقدم وجود العدد و المساحة أو بالشدة و الضعف كالبياض بالنسبة الى الثلج و العاج أو بالغنى و الفقر أو التقدم و التأخر.

الفرق بين المشكك المنطقي و الاصولي:

المشكك المنطقى ما تفاوت افـراده بالعليّـة و غيرهـا كمـا ذكرنـا و المشـكك الاصولى ما تفاوت ظهوره اللفظى على افراده كالانسان بالنسبة الى الرجل و الانثـى و النسبة بينهما العموم و الخصـوص مطلقـا فكـل مشـكك عنـد المنطقـى مشـكك عنـد الاصولى و ليس العكس (فتأمّل).

الفرق بين الكل و الكلي

الفرق بينهما من وجوه:

۱ـ منها ان الكل متقوم باجزائه كزيد و الكلى متقوم بجزئياته كالانسان.

۲ـ و منها ان الكل فى الخارج و الكلى فى الذهن.

۳ـ ومنها ان اجزاءالكل متناهية وجزئيات الكلى غيرمتناهية(بمعنى انها كثيرة).

---

۱. الحاشية على الحاشية ص۲۵.

۴ـ و منها ان الكل لايحمل على اجزائه و الكلى يحمل على جزئياته.

۵ـ و من انتفاء الجزء (كالاجزاء الرئيسة) ينتفى الكل و لايلزم من انتفاء الجزئى انتفاء الكلى.

۶ـ حصول الكل يتوقف على حصول جميع اجزائه و حصول الكلى لايتوقف على حصول جميع جزئياته بل يحصل بحصول فردٍ.

اقسام التقابل

التقابل ينقسم الى أربعة اقسام:

الاول: تقابل التناقض و هو تقابل الايجاب و السلب، كقولنا: زيدٌ كاتب و زيد ليس بكاتب.

و النقيضان لايجتمعان و لايرتفعان ، فمآل تقابل التناقض الى قضيّة منفصلة حقيقية نحو العدد اما زوج أو فرد فلابد من تحقق احدهما فى الخارج فيلزم من صدق احدهما كذب الاخرى و بالعكس.

الثانى: تقابل الضدين و هما امران وجوديان بينهما غاية الخلاف غير متضائفين لايجتمعان فى محل واحد فى زمان واحد من جهة واحدة كالسواد و البياض و الحرارة و البرودة. و من احكام التضاد انه لايقع بين ازيد من طرفين لأنه تقابل، و التقابل نسبة، و لاتتحقق نسبة واحدة بين أزيد من طرفين. و هذا عام لجميع اقسام التقابل.

الفرق بين الضدين و النقيضين

الفرق بينهما من وجوه:

۱ـ ان الضدين بين الامرين الوجوديين و النقضين بين الايجاب و السلب.

٢ـ الضدان لايجتمعان و قد يرتفعان اذا كان لهما ثالث يقال: هذا الشيئ ليس بابيض ولا اسود بل هو احمر: و امّا النقيضان فلايجتمعان و لايرتفعان بل لابدّ من احدهما.

٣ـ ان التناقض يكون فى الاقوال و التضاد يكون فى الافعال يقال الفعلان متضادان و لايقال متناقضان.

٤ـ قديوجد النقيضان من القول و لايوجد الضدان من الفعل الاترى ان الرجل اذا قال بلسانه زيد فى الدار فى حال قوله فى الضد إنّه ليس فى الدار فقد اوجد نقيضين معاً.

الثالث: العدم و الملكة و هما امران وجودى: عارض لموضوع من شأنه ان يتصف به، و عدمى: عدم ذلك الامر الوجودى فى ذلك الموضوع، كالبصر و العمى الذى هو فقد البصر من موضوع من شأنه ان يكون بصيراً. و هما كالضدين فى امتناع الاجتماع و جواز الارتفاع.

الرابع: المتضايفان و هما امران وجوديان الذان يتعقلان معاً و لايجتمعان فى موضوع واحد من جهة واحدة و يجوز ان يرتفعا. كالاب و الابن، و الفوق و التحت، و العلة و المعلول.

و من احكام التضايف انّ المتضائفين متكافئان وجوداً و عدماً و قوّةً و فعلاً، فاذا كان احدهما موجوداً فالآخر موجود بالضرورة و اذا كان احدهما معدوماً فالآخر معدوم بالضرورة و اذا كان احدهما بالقوة أو بالفعل فالآخر كذلك بالضرورة.

اقسام الحمل

المراد من الحمل هو الاتحاد بين شيئين من جهة(لان لايلزم حمل المباين على المباين) و المغايرة من جهة اخرى (لان لايلزم حمل الشئ على نفسه).

الحمل ينقسم الى اقسام مختلفة:

منها: الحمل الاولى الذاتى و الحمل الشايع الصناعى. و هذا التقسيم للحمل انما هو باعتبار لحاظ جهة الوحدة و المغايرة.

و المراد من الاول ما كان الموضوع و المحمول متحدين فيه الماهية و الوجود و المفهوم و لكن بعد ان يلحظ نحو من التغاير كتغاير الاجمال و التفصيل فى حمل الحدّ على المحدود ، نحو الانسان حيوان ناطق و كملاحظة الشئ بحيث يمكن ان يكون غيره فى ذاته، أو يمكن ان يسلب عن نفسه، و ملاحظته لا كذلك بل كما هو هو كقولهم فى مبحث الماهية: الانسان من حيث هو انسان انسان لاغير، و فى مبحث الجعل: ما جعل المشمش مشمشاً بل جعل موجودا فان المشمش مشمش فى ذاته اذ ثبوت الشئ لنفسه ضرورى، و سلبه عن نفسه محال. سمّى الحمل بالاولى الذاتى بولية صدقه و عدم جريانه الاّ فى الذاتيات.

و المراد من الثانى ما كان الاتحاد بينهما فى الوجود مع الاختلاف فى المفهوم كقولك: الانسان حيوان فان مفهوم الانسان غير مفهوم الحيوان: و لكن كل ماصدق عليه الانسان صدق عليه الحيوان. و يسمّى هذا الحمل بالحمل الشايع الصناعى لشيوعه فى الصناعات و العلوم من جهة أنّها باحثة عن العوارض الذاتية لموضوعاتها و حمل تلك العوارض على الموضوعات انما هو بهذا الحمل.

و منها حمل المواطاة (حمل هو هو) و الاشتقاق (ذو هو) و هذا التقسيم للحمل انما هو باعتبار جواز الحمل من دون الاشتقاق أو وساطة كلمة ذو و عدم جوازه من دونهما.

فاذا لم يحتاج الشئ فى حمله الى الاشتقاق أو وساطة كلمة ذو او ما يرادفهما و ما فى معناها نحو زيد كاتب و عمرو راكب فيسمّى الحمل بالحمل بالمواطاة لتواطوء المحمول و الموضوع و توافقهما فى عدم الاحتياج الى الاشتقاق و التقدير بل الموضوع هو المحمول و بالعكس.

و الثانى كحمل العدل على زيد فانه لايصح ان تقول زيد عدل لأنه يلزم حمل المباين على المباين فلابدّ من الاشتقاق أو التقدير و يقال: زيد عادل أو زيد ذو عدل.

و منها: حمل الطبعى و الوضعى: و الاول كحمل الاعم على الاخص نحو الانسان حيوان. و يسمّى طبعياً، لاقتضاء الطبع و عدم استنكاره و الثانى كحمل الخاص على العام نحو الناطق انسان الكاتب انسان و يسمّى مثل هذا الحمل حملاً وضعياً لعدم اقتضاء الطبع و كراهيته عنه فيكون بالوضع و الجعل. و لايخفى ان المراد من العام هنا ما يكون عاماً من حيث المفهوم لا من حيث المصداق.

الفرق بين الحمل البتّي و غير البتّي

و المراد من الاول : ما كان لموضوعه افراد محققة يصدق عليها بعنوانه، كقولنا: الانسان كاتب و الكاتب متحرك الاصابع.

و المراد من الثانى: ما كان لموضوعه افراد مقدّرة غير محقّقة، كقولنا: المعدوم المطلق لايخبر عنه، و قولنا: اجتماع النقيضين محال.

الفرق بين الهليّة البسيّطة و الهليّة المركبة

الهليّة البسيطة ماكان المحمول فيها وجود الموضوع، كقولنا: الانسان موجود، و الهليّة المركبة: ما كان المحمول فيها اثراً من آثاره و عرضياً من عرضيّاته، كقولنا: الانسان ضاحك، فهى تدلّ على ثبوت شئ لشئ بخلاف الهليّة البسيطة حيث تدلّ على ثبوت الشئ.

اقسام الواسطه

ان الواسط على ثلاثة اقسام:

١ـ الواسط الثبوتية و هى العلة لوجود شئ كعلية النار للحرارة و الماء للبرودة.

٢ـ الواسطة الاثباتية و هى: العلة للعلم بوجود شئ كعلية الدخان للعلم بوجود النار.

٣ـ الواسطة العروضية وهى: الواسطة فى الحمل الموجبة لصحة اسناد العرض الى غير معروضه مجازاً كاسناد الحركة الى جالس السفينة فان الحركة محمولة على السفينة حقيقة و على الجالس مجازاً.

تنبيه:

قد يقال واسطة فى الثبوت و يراد بها ما يقابل الواسطة فى الاثبات، و قديقال واسطة فى الثبوت و يراد بها ما يقابل الواسطة فى العروض.

و اما الاول: فهو ان يكون الواسطة علة للنسبة الايجابية أو السلبية المطلوبة فى النتيجة فى الواقع و نفس الامر كما فى البراهين اللمية فان البرهان اللمّى هو مفيد

العلم من العلة اى من الحد الاوسط بالمعلول، و لايخفى عليك ان البرهان اللمى مع انه واسطة فى الثبوت واسطة فى الاثبات ايضاً ين الحدّ الاوسط فى البرهان مطلقا سواء كان لميّاً أو انيّاً بل كل قياس لابد ان يكون علة لاثبات الاكبر للاصغر و التصديق به اى دالاً على ثبوت الاكبر للاصغر فى الذهن، فلايمكن انفكاك الواسطة فى الثبوت عن الواسطة فى الاثباط بخلاف العكس.

و امّا الثانى : فهو ان الواسطة فى الثبوت يكون منشئاً للاتصاف بشئ بالذات و هى قسمان احدهما: ان يكون نفسه متصفاً به كالنار الواسطة لحرارة الماء و ثانيهما: ان لايكون كالشمس الواسطة لها، أو لاسوداد وجه القصّار و ابيضاض الثوب مثلاً.[1]

المراد من الذاتي و العرضي

الذاتى هو ما يقوّم ذات الشئ غير خارج عنه اى لايتحقق تلك الماهية الاّ به سواء كان نفس الماهية فانها ذاتية لافرادها كالانسان لزيد و عمرو أو كان جزءً منها كالحيوان للانسان أو الناطق له.

و العرضى هو المحمول الخارج عن ذات الموضوع، لاحقاً له بعد تقوّمه و تحققه بجميع ذاتياته، كالضحك اللاحق للانسان و العرضى على قسمين لازم اى غير قابل للانفكاك عن المعروض كالزوجية للاربعةو مفارق اى قابل للانفكاك عن المعروض كالضحك للانسان. و قديعبّر فى المنطق عن عرض اللازم بالذاتى و يقال: الزوجية ذاتية للاربعة.

---

١ . تعليقة على اللئالى لآية ا... حسن زاده الآملى، ص١۴٠.

المراد من الذاتي في باب البرهان و الإيساغوجي «كليات الخمس»

المراد من الذاتى فى باب «الكليات الخمس» كما ذكرنا هو: ما لا يكون خارجاً عن الذات بل عين الذات او جزئه. (كحد التام او الجنس او الفصل) و اما المراد من الذاتى فى باب البرهان فهو: مالاينفك عن الذات سواء كان عين الذات أو لازم الذات لاينفك عنه كالحد التام و الزوجية للاربعة و الامكان للماهية[١] فالنسبة بينهما العموم و الخصوص مطلقاً لان الذاتى فى باب البرهان اعم من الذاتى فى باب الايساغوجى كما هو ظاهر للمتدبر، وقديتوهم ان النسبة بينهما بالتباين بجعل المراد من الذاتى فى باب البرهان العرضى المنتزع عن حاق ذات المعروض المحمول عليه من دون ضميمة و واسطة و ذلك مما لايساعده كلماتهم.

و قال العلامة الحلى فى الجوهر النضيد : الذاتى لفظ مشترك بين معان و اشهرها المقوّم، وليس هو المطلوب فى كتاب البرهان ، بل المطلوب هنا ما هو اعمّ منه و

---

١. شرح المنظومه للشهيد المطهرى، ج١، ص٢٠٦.

يحدثنا التاريخ بأنّ ارسطوا المتوفى سنة ٣٢٢ قبل الميلاد قد وضع هذا العلم، و لم يكن قبله علماً و لذا لقب بالمعلم الأول و كان ذلک منه بأمر ذى القرنين ، و لذا قيل للمنطق انه ميراث ذى القرنين و قد أعطاه على ذلک خمسمأة الف ديناراً.

ثم ظهر بعد ذلک فرفوريوس من اهالى مدينة صور من ساحل الشام المتوفى سنة ٣٠٣م و كتب مقدمة الى كتب ارسطو سماها بالايساغوجى ، و هى الكليات الخمس لايضاح ما فى كتب ارسطو. و ينسب الى جالينوس المتوفى سنة ١٦٠م أنّه اضاف الشكل الرابع الى الاشكال الثلاثة.

و كان اول من ترجم كتب ارسطو الى العربية هو عبدالله بن المقفع (كاتب ابى جعفر المنصور) ثم جاء الفارابى، فهذب صناعة المنطق و نقّحهاو شرّح غامضها فكانت كتب الفارابى فى هذا الفن احسن المؤلفات و اتقنها و سمّى بذلک المعلم الثانى ، و قدكان ابن ميمون الفيلسوف يوصى ان لاتقرأ فى المنطق الاّ كتب الفارابى.

ذلك لان الأعراض الذاتية اعنى الاعراض التى تلحق الشئ لما هو هو اى لذاته كالتعجب اللاحق للانسان باعتبار ذاته يطلق عليه لفظ الذاتى ايضاً كما يطلق على المقوّم و كلاهما يستعملان هنا ـ اى فى كتاب البرهان ـ و المعنى الاعم الشامل لهما معاً هو ان يقال مايؤخذ فى حد الموضوع او يؤخذ الموضوع فى حدّه فالأول كأخذ الحيوان فى حدّ الانسان، و الثانى كاخذ العدد فى حدّ الزوجية كما تقول: الزوجية انقسام بمتساويين فى العدد.

فا لذّاتى فى بابِ الايساغوجى جنسٌ و فصلٌ ثم نوعٌ قد جى
و انّما الذّاتى فى البرهانِ يُعنى بهِ ما هو كالأمكانِ

الفرق بين الذاتي و العرضي في باب الايساغوجي

الفرق بينهما من وجوه:

١ـ الذاتى لم يكن معللاً بعلة سوى علة الذات و جاعلها و لايحتاج الى علية اخرى من قبل علة الذات فان الانسان حيوان و ناطق بذاته لا بعلة اخرى تجعله حيواناً بعد ما تقرر انساناً، بل العلة الجاعلة له انساناً جعلته أولاً حيواناً. بخلاف العرضى كالامكان مثلاً يحتاج اثباته للانسان الى اقامة البرهان.

ذاتى شئ لم يكن معللاً و كان ما يسبقه تعقّلاً

٢ـ الذاتى كالجنس و الفصل متعقلان فى الذهن قبل تعقل النوع لان اجزاء المركب تقدمت عليه بما هو مركب (لتقدم تصور الذاتى على ذى الذاتى)، بخلاف

العرضی فانه یعرض للمعروض بعد تحققه و حصوله ولایمکن تعقله قبل تحقق الموصوف.

۳ـ ثبوت الذاتی للشئ ضروری و بیّن و لاینفك تصور الشئ عن تصور الذاتی بخلاف العرضی فانه یمکن تصور الموصوف من دون صفته و عارضه.

اقسام الذاتي

الذاتی ینقسم الی اقسام ثلاثة:

۱ـ النوع: و هو المقول علی الکثرة المتفقة الحقیقة فی جواب ما هو کالانسان و بعبارة اخری:

هو تمام الحقیقة المشترکة بین الجزئیات المتکثرة بالعدد فقط فی جواب ماهو؟

۲ـ الجنس: و هو المقول علی الکثرة المختلفة الحقائق فی جواب ما هو کالحیوان و بعبارة اخری: هو تمام الحقیقة المشترکة بین الجزئیات المتکثرة بالحقیقة فی جواب ماهو؟

۳ـ الفصل: و هو المقول علی الشئ فی جواب ایّ شئ هو فی ذاته کالناطق و بعبارة اخری: هو جزء الماهیة المختص بها الواقع فی جواب أیّ شئ هو فی ذاته.

اقسام النوع

النوع : حقیقی و اضافی و الاضافی عالٍ و سافلٌ و متوسطٌ و المراد من النوع الحقیقی ماذکر تعریفه.

و اما النوع الاضافی فهو الکلی الذی فوقه جنس سواء کان نفسه نوعاً حقیقیّاً کالانسان بالنسبة الی الحیوان أو اضافیّاً کالحیوان بالنسبة الی الجسم النامی، و کالجسم النامی بالنسبة الی الجسم المطق،و کالجسم المطلق بالنسبة الی الجوهر فکل نوع حقیقی نوع اضافی بالنسبةالی جنس فوقه و لیس العکس. و اما النسبة بینهما عند المتأخرین

فهی العموم و الخصوص من وجه و افتراق النوع الحقیقی عن الاضافی کعقل الفعّال و النقطة علی قول.

اقسام الجنس

الجنس : قریب و بعید و متوسط.

الجنس القریب: هو جنس الذی لیس تحته جنس کالحیوان و یسمّی قریباً لانه اقرب الی النوع و یسمّی سافلاً ایضاً لکونه اسفل الاجناس.

الجنس البعید: هو جنس الذی لیس فوقه جنس کالجوهر مثلاً ویسمّی الجنس العالی و جنس الاجناس ایضاً.

الجنس المتوسط: هو جنس الذی یکون فوق جنس و تحت جنس کالجسم النامی و الجسم المطلق.

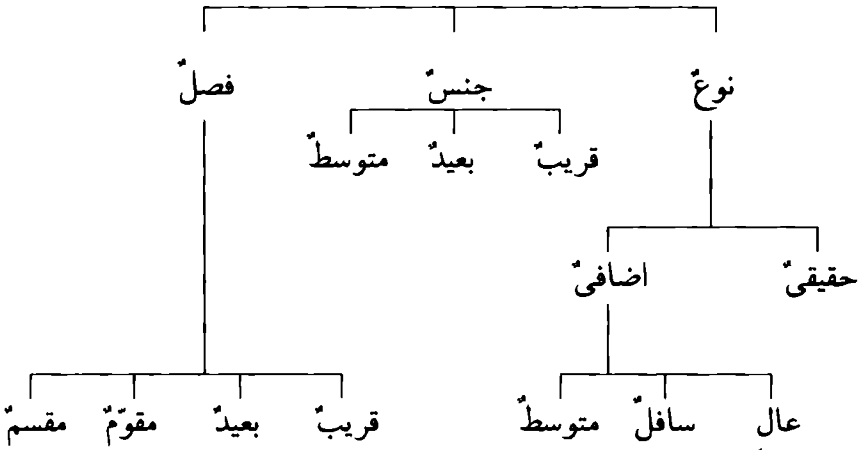
اقسام الفصل

الفصل: قریبٌ و بعیدٌ. مقومٌ و مقسّمٌ.

الفصل اذا لوحظ بالقیاس الی نوعه المساوی له یسمّی فصلاً قریباً کالناطق بالقیاس الی الانسان و کالحساس بالقیاس الی الحیوان. و ان لوحظ بالقیاس الی النوع الذی تحت نوعه نوع یسمّی فصلاً بعیداً کالحساس بالقیاس الی الانسان.

و الفصل اذا لوحظ الی الماهیة التی هو فصل، ممیّز لها یسمّی مقوّماً لأنه جزء للماهیة و محصّل لها کالناطق للانسان و اذا لوحظ الی الجنس الذی یمیّز الماهیة عنه من بین افراده یسمّی مقسّماً لأنّه وجوداً یحصّل قسماً و عدماً یحصّل قسماً آخر کالناطق الی الحیوان.

اقسام الذاتي



المراد من العرض و العرضي

اذا اخذ السواد مثلاً لابشرط (اى لابشرط من الحمل) كان عرضياً محمولاً، و اذا اخذ بشرط لا(اى بشرط لا من الحمل) كان عرضاً غير محمول، فالفرق بينهما كالفرق بين الجنس و المادة و الفصل و الصورة. وليس الفرق بين العرض و العرضى بمجرد ان احدهما مبدء الاشتقاق و الآخر هو المشتق فإنّه فرق لفظى، بل بأن وجود السواد مثلاً اذا اخذ لابشرط اى انه درجة من وجود موضوعه و انه ظهور ذلك الوجود فهو عرضى لان العرضى هو الخارج المحمول و الحمل هو الاتحاد فى الوجود ؛ و اذا اخذ وجوده بشرط لا اى انه وجود ناعتى و وجود الموضوع وجود منعوتى و احد هما زائد على الآخر و ان كان زائداً متصلاً بل لازماً اذ فرق بين ان يكون الشئ مع الشئ و ان يكون الشئ نفس الشئ فهو عرض، فالعرض و العرضى متحدان بالذات متغائران بهذا الاعتبار ، فالفرق بينهما باللابشرطية و بشرط لائية.

وَ عَرَضِيُّ الشىءِ غيرُ العَرَضِ ذا كَالْبَياضِ ذاك مثلُ الأبْيَضِ

و قد يطلق فى العلم المنطق العرض (العرض فى مقابل الجوهر) على العرضى كالابيض.

اقسام العرضي:

العرضى فى باب الكليات الخمس ينقسم الى خارج المحمول و المحمول بالضميمة.

١ـ خارج المحمول: ما ليس بحذائه شئ فى الخارج الاّ منشأ اعتباره كالزوجية و الحرية و الفوقية و البنوّة و الابوّة.

٢ـ المحمول بالضميمة: هو ما يكون بازائه شئ فى الخارج سواء كان موجوداً فى الخارج كالسواد و البياض أم هو بنفسه فى الخارج كالفوقية و التحتية.

و قد ذكر الحكيم السبزوارى فى وجه الفرق بينهما فى اللئالى و هذا نصّ عبارته: قد يقال العرض و يراد به انه خارج عن الشئ و محمول عليه كالوجود و الموجود و الوحدة و التشخّص و نحوها ممّا يقال انّها عرضيّات لمعروضاتها فانّ مفاهيمها خارجة عنها.

و قديقال العرضى و يراد به المحمول بالضميمة كالابيض و الاسود فى الاجسام و العالم و المدرك فى النفوس.

و صرّح فى حواشى الاسفار بان النسبة بينهما العموم و الخصوص المطلق لان الخارج المحمول اعم من المحمول بالضميمة اذ المراد من الخارج المحمول كما افاده ما يكون خارجاً عن الشئ محمولاً عليه اعم من ان يكون فى حمله على الشئ محتاجاً الى

الضميمة أو غير محتاج اليها و المحمول بالضميمة ما يكون محتاجاً فيه اليها فيكون الفرق بينهما كالفرق بين اللابشرط و بشرط شئ.

و قيل ان النسبة بينهما بالتباين و ان الخارج المحمول مالايحتاج الى حمله الى الضميمة، فيكون الفرق بينهما على هذا القول كالفرق بين بشرط لا و بشرط شئ و ذهب بعضهم الى ان المراد بالخارج المحمول ما لايكون له ما بازاء فى الخارج اى يكون من المعقولات الثانية الفلسفية و من المحمول بالضميمة ما يكون له ما بازاء فى الخارج كالمقولات العرضية من الكم و الكيف و نحوهما فيكون النسبة بينهما على هذا القول ايضاً بالتباين و لكن المشهور بينهم هو الاول فالمراد من المغايرة مغايرة العام و الخاص و على الاخيرين مغايرة المتباينين.[1]

اقسام الاعراض

العرض ينقسم الى اقسام كثيرة:

منها: العرض ينقسم الى النسبى و غير النسبى.

المراد من النسبى: ما يتصور بملاحظة الغير كالاعراض السبعة: من الوضع و الملك و الفعل و الانفعال و الاضافة و المتى و الأين . و سيجئ تعريف كل واحد منها.

الزمان (المتى): و هو الهيئة الحاصلة للشئ من نسبته الى الزمان .

المكان (الأين): و هو هيئة حاصلة للجسم من نسبته الى المكان.

المراد من غير النسبى : و هو عرض الذى يمكن تصوره بملاحظة نفسه و هو ينقسم الى قسمين :

الاول: الكم: هو العرض الذى بذاته يمكن ان يوجد فيه شئ واحد يعدّه.

---

١ . تعليقة رشيقة على شرح المنظومة، ج١، ص٢٠٠

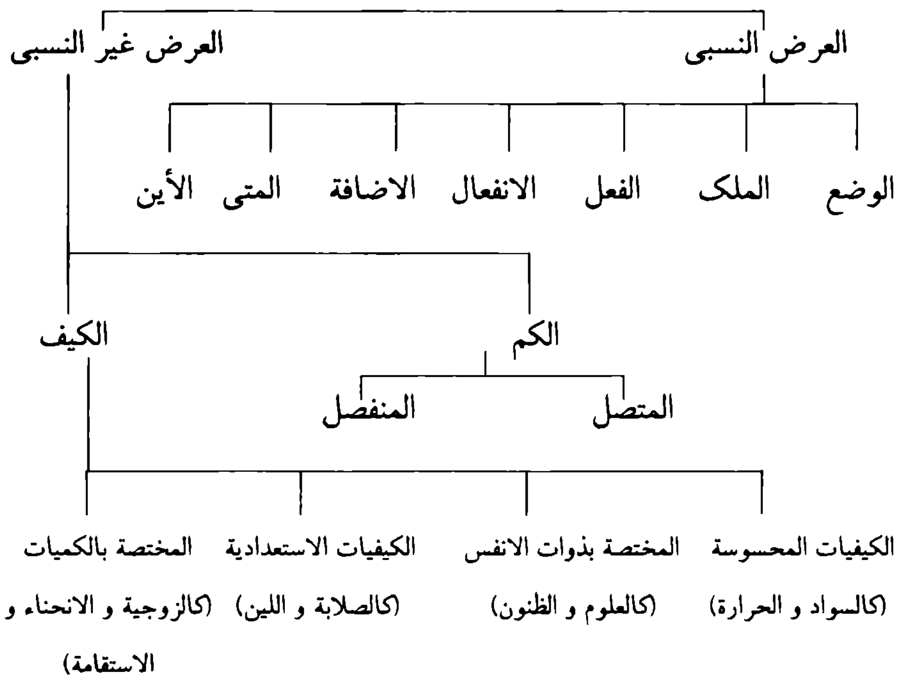
الكم: ينقسم الى قسمين متّصل و منفصل.

١ـ الكم المتصل: هو الكم الذى يمكن ان يفرض فيه اجزاء تتلاقى على حدود مشتركة.

٢ـ الكم المنفصل: و هو العدد الحاصل من تكرّر الواحد.

الثانى: الكيف: و هو عرض لايقبل القسمة و لا النسبة لذاته.

اقسام الاعراض



و منها: تقسيم العرض الى اللازم و المفارق.

١ـ العرض اللازم : ما يمتنع انفكاكه عقلاً عن موضوعه كالزوجية للاربعة و الحرارة للنار.

٢ـ العرض المفارق: ما لايمتنع انفكاكه عقلاً عن موضوعه كاوصاف الانسان المشتقة من افعاله و احواله، مثل قائم و قاعد و نائم و صحيح و سقيم.

و العرض اللازم ينقسم الى اقسام ثلاثة.

١ـ لازم الماهية : و هو العرض اللازم للماهية مع قطع النظر عن خصوص وجودها فى الخارج أو فى الذهن كزوجية الاربعة و امكان الماهية.

٢ـ لازم الوجود الخارجى : و هو لازم الشئ بالنظر الى وجوده الخارجى كالحرارة للنار و البرودة للماء.

٣ـ لازم الوجود الذهنى: و هو لازم للشئ بالنظر الى وجوده الذهنى كالكلية للانسان العقلى.

اقسام العرضي

- اللازم
  - بيّن
    - البيّن بالمعنى الاخص[۲]
    - البين بالمعنى الاعم[۳]
  - غير بيّن[۱]
- المفارق
  - الدائم (كحركة الفلک)
  - سريع الزوال (كحمرة الخجل) و(صفرة الوَجَل)
  - بطيء الزوال (كالشباب)

و للاعراض تقسيمات اخرى لامجال لذكرها فليراجع الى كتب المفصلة.

المراد من الجوهر و العرض

و ان كان البحث عن الجواهر و الاعراض بحثاً فلسفيّاً يبحث فى الفلسفة و لكن يبحث فى المنطق ايضاً استطراداً لان المعيار فى تشخيص المباحث المنطقية عن الفلسفية هو ان كان البحث عن المعقولات التى تكون عروضها و اتصافها فى الذهن فتكون من المسائل المنطقية و الاّ فلا و فى المقام الجوهر و العرض يحملان على الشئ الخارجى و يكون اتصافه بهما فى الخارج دون الذهن.

---

۱ . هو اللازم الذى لا يلزم من تصوّره مع تصور الملزوم و النسبة بينهما الجزم باللزوم كالحدوث للعالم.

۲ . هو اللازم الذى يلزم تصوره من تصور الملزوم كما يلزم تصور البصر من تصور العمى.

۳ . هو اللازم الذى يلزم من تصوره مع تصور الملزوم و تصور النسبة بينهما الجزم باللّزوم كالزوجية للاربعة.

الجوهر: يطلق تارة على حقيقة الشئ و ذاته و اخرى على حجر يستخرج منه شئ ينتفع به كالزبرجد و الياقوت و نحوهما و ثالثة على الموجود القائم بنفسه و المراد منه فى المقام هو الأخير.

و رسّم المشهور الجوهر هكذا: هى الماهية التى اذا وجدت فى الخارج وجدت لا فى موضوع مستغن عنها فى وجوده.

اقسام الجوهر

الجوهر على خمسة انواع:

۱ـ العقل: ما كان مفارقاً عن المادة ذاتاً و فعلاً معاً.

۲ـ النفس: ما كان مجرداً عن المادة ذاتاً لا فعلاً.

۳ـ الجسم: ماكان مركباً من الحال و المحل.

۴ـ الصورة: ما كان حالاً فى جوهره (الجوهر المفيد لفعلية المادّة من حيث الامتداد الثلاث).

۵ ـ المادة:ماكان محلاًللجوهر (الجوهر الحامل للقوّة) أو (ما حلت عليه الصورة).

العرض:هى الماهية التى اذا وجدت فى الخارج وجدت فى موضوع مستغن عنها.

و الاعراض عند المشهور تكون منحصرة فى التسعة كما ذكرنا سابقاً و هى : الكم، و الكيف، و الاضافة[۱] و الاين[۲] و المتى[۳]و الوضع[۴]

---

۱ . هى هيأة حاصلة من تكرر النسبة بين شيئين كالابوة و البنوّة و الفوقية و التحتية.

۲ . و هى هيأة حاصلة من نسبة الشئ الى المكان.

۳ . وهى هيأة حاصلة من نسبة الشئ الى الزمان.

۴ . وهى هيأة حاصلة من نسبة اجزاء الشئ بعضها الى بعض و المجموع الى الخارج.

و الملك[١] و الفعل[٢] و الانفعال.[٣]

الفرق بين الامكان الخاص و العام

الامكان الخاص نحو زيد كاتب بالامكان الخاص مفاده سلب الضرورة عن الطرفين بمعنى عدم ضرورة الكتابة و عدمها لزيد و الامكان العام مفاده سلب الضرورة عن جانب المخالف ان كان فى القضية الموجبة نحو زيد كاتب بالامكان العام فمعناه عدم الكتابة ليس ضرورياً لزيد سواء كانت الكتابة ضرورية له ام لا و ان كان مقيداً بالسلب نحو ليس زيد كاتباً بالامكان العام معناه ان ثبوت الكتابة ليس ضرورياً لزيد سواء كان عدمها ضرورية له ام لا.

ادات السؤال

ما وضع لاستعلام الشئ ثلاثة و كل منها على قسمين فالكلّ ستة:

ما: الحقيقية و الشارحة.

هل: البسيطة و المركبة.

لِم: ثبوتى و الاثباتى.

١ـ ما الحقيقية: و هى التى تستعمل لطلب الماهية الحقيقية. و كان اذا سئل عن الاشياء المتفقة الحقايق أو المختلفة الحقايق بما الحقيقية يقع النوع أو الجنس فى الجواب . نحو الانسان ما هو ؟ يقال: حيوان ناطق. و نحو الانسان و الفرس و البقر ماهم؟ يقال:

---

١ . و هى هيأة حاصلة من احاطة شئ بشئ، بحيث ينتقل المحيط بانتقال المحاط.

٢ . و هى هيأة حاصلة من تأثير المؤثر.

٣ . و هى هيأة حاصلة من تأثر المتأثر مادام يتأثر.

حيوان. و نحو ما الحركة؟ و ما المكان ؟

۲ـ ما الشارحية: و هى التى تستعمل لطلب شرح الاسم و بيان مفهومه و انه لأىّ معنى وضع. نحو ما السعدانة؟ و ما الخلافة؟ و ما العنقاء؟

فما يقال فى جواب ما الحقيقية ماهية، و ما يقال فى جواب ما الشارحية ليس ماهية بل هو شرح الاسم.

۳ـ هل البسيطة: وهى التى يطلب بها وجود شئ أو لا وجوده، كقولنا : هل الحركة موجودة أو لا موجودة؟

۴ـ هل المركبة: وهى التى يطلب بها وجود شئ لشئ أو لا وجوده له، اى نفيه عنه كقولنا: هل الحركة دائمة أو ليست دائمة ؟ هل زيد كاتب أم لا؟

(ان مفاد هل البسيطة هو مفاد كان التامة ومفادهل المركبةهومفادكان الناقصة)

۵ـ لِمَ الثبوتى: ما يطلب به علّة التصديق فقط، و هو الذى يسئل به عن الحد الأوسط الذى هو علة الاعتقاد و التصديق كقولنا لِمَ كان الجسم محدثاً؟

۶ـ لِمَ الاثباتى: ما يطلب به علة التصديق و الوجود معاً حتى يكون السائل به يسئل عن علّة الشئ فى نفسه على ماهو عليه إما مطلقا، أو كونه على حال ما كقولنا: لِمَ يجذب المغناطيس الحديد؟ فأن الجذب معلوم و علته غير معلومة.

و بعبارة اخرى يطلب بلم علّة الحكم و الواسطة له، و هى قسمان: واسطة فى الثبوت، و واسطة فى الاثبات.

و اشار الى كل واحد منها الحكيم السبزوارى فى منظومته:

أُسُّ المَطالِبِ ثَلاثَةٌ عُلِمَ   مَطْلَبُ مَا مَطْلَبُ هَلْ مَطْلَبُ لِمْ

فَمَا هُوَ الشَّارِحُ وَ الْحَقِيْقِى   وَ ذُوْ اشْتِبَاكٍ مَعَ هَلْ أنِيْق

وَ هَلْ بَسِيْطاً وَ مُرَكَّباً ثَبَتْ   لِمِّيَّةٌ ثُبُوتاً إثْبَاتاً حَوَتْ

الفرق بين الهليّة البسيطة و الهليّة المركبة

الهلية البسيطة ما كان المحمول فيها وجود الموضوع، كقولنا: الانسان موجود، و الهليّة المركبة ما كان المحمول فيها اثراً من آثاره و عرضيّاً من عرضياته، كقولنا: الانسان ضاحك، فهى تدلّ على ثبوت شئ لشئ بخلاف الهلية البسيطة حيث تدلّ على ثبوت الشئى.

المراد من البرهان الانّي و اللمّي

البرهان اللمى: هو العلم من العلة بالمعلول. و بعبارة الاخرى لو كان الحد الاوسط مع كونه واسطة فى الاثبات واسطة فى الثبوت ايضاً اى يكون علة لثبوت الاكبر للاصغر فى الواقع و فى نفس الامر فيسمّى بالبرهان اللمى لانه يعطى اللميّة فى الوجود و التصديق معاً. كتعفن الاخلاط فى قولك : هذا متعفن الاخلاط و كل متعفن الاخلاط محموم فهذا محموم.

البرهان الانى: هو العلم بالعلة من المعلول. بان كان الحد الاوسط واسطة فى الاثباط فقط و لم يكن واسطة فى الثبوت. و يسمّى بالبرهان الانّى لانه يعطى انيّة الحكم و تحققه فى الذهن نحو زيدٌ محموم و كل محموم متعفن الاخلاط فزيد متعفن الاخلاط.

و كل واحد منهما ينقسم الى اقسام لامجال لذكرها فليراجع الى كتب المفصلة المنطقية.

التناقض و شروطه

التناقض: اختلاف القضيتين بحيث يلزم لذاته من صدق كل منهما كذب

الاخرى[١] و بالعكس[٢] نحو كل انسان حيوان و بعض الانسان ليس بحيوان.

شروط التناقض

١ـ شروط الاتحاد:

يشترط فى تحقق التناقض امور لابد من اتحاد القضيتين فيها كما قال الشاعر الفارسى:

در تناقض هشت وحدت شرط دان
وحدت موضوع و محمول ومكان
وحدت شرط و اضافة جزء و كل
قوة و فعل است در آخر زمان

١ـ الاتحاد فى الموضوع و الاّ فلا تناقض بينهما نحو زيد كاتب و عمرو ليس بكاتب.

٢ـ الاتحادفى المحمول و الاّ فلاتناقض بينهما نحو زيد كاتب و زيد ليس بجاهل.

٣ـ الاتحاد فى الزمان و الاّ فلا تناقض نحو الشمس مشرقة فى النهار و الشمس ليست بمشرقة فى الليل.

۴ـ الاتحاد فى المكان و الاّ فلا تناقض نحو زيد كاتب فى اليقضة و زيد ليس بكاتب فى النوم.

---

١ . خرج بهذا القيد الاختلاف الواقع بين الموجبة و السالبة الجزئيتين لتصادقهما فى بعض الموارد نحو بعض الحيوان انسان و بعضه ليس بانسان .

٢ . خرج بهذا القيد الاختلاف الواقع بين الموجبة و السالبة الكليتين فانها قد يكذبان معاً نحو لاشئ من الحيوان بانسان و كل حيوان انسان. فلايتحقق التناقض بينهما.

٥ ـ الاتحاد فى القوّة و الفعل و الاّ فلا تناقض نحو زيد عالم بالقوة و زيد ليس بعالم بالفعل.

٦ـ الاتحاد فى الكل و الجزء و الاّ فلاتناقض نحو زيد حافظ للقرآن اى بعضه و زيد ليس بحافظٍ اى كله.

٧ـ الاتحاد فى الشرط و الاّ فلا تناقض نحو زيد عالم ان اجتهد و زيد ليس بعالم ان لم يجتهد.

٨ـ الاتحاد فى الاضافة و الاّ فلا تناقض نحو الاربعة نصف بالاضافة الى الثمانية و ليست بنصف بالاضافة الى العشرة.

و اضاف بعض شرطاً تاسعاً و هو الاتحاد فى الحمل و الاّ فلا تناقض نحو الجزئى جزئى بالحمل الاولى و الجزئى ليس بجزئى بحمل الشايع ، لان مفهوم الجزئى من مصاديق مفهوم الكلى لايمتنع فرض صدقه على كثيرين.

و بهذا الشرط اجاب الاصوليون عن كثير من الاشكالات و الشبهات.

لابد من اختلاف القضيتين المتناقضتين في امور ثلاثة :

و هى الكم و الكيف و الجهة و الاّ فلاتناقض بينهما نحو بعض الحيوان انسان و بعض الحيوان ليس بانسان.وكل انسان ناطق وبعض الانسان ناطق لان كلتاالقضيتين صادقتان ونحوبعض الانسان ليس بحيوان وكل انسان ليس بحيوان كلاهماكاذبان.

المراد من عقد الوضع و عقد الحمل

كل قضية مشتملة على عقدين عقد الوضع و عقد الحمل.

۱ـ عقد الوضع : و هو اتصاف ذات الموضوع بوصفه كاتصاف زيد بالكتابة فى قولنا: كل كاتب متحرك الاصابع.

۲ـ عقد الحمل : و هو اتصاف ذات الموضوع بوصف المحمول كاتصاف زيد بالتحرك فى المثال سواء كان اتصافه به بالضرورة نحو كل انسان حيوان، أو بالدوام نحو كل فلك متحرك أو بالامكان نحو كل انسان كاتبٌ.

اما الاول فاختلف فيه الشيخ الرئيس ابو على بن سينا و المعلم الثانى ابو نصر الفارابى فقال الشيخ انه بالفعل سواء كان ذلك فى الماضى أو الحال أو المستقبل حتى لايدخل فيه ما لايتصف بوصف الموضوع دائماً و قال الفارابى انه بالامكان فمعنى كل كاتب متحرك الاصابع بالامكان على رأى الفارابى هو انّ كلما صدق عليه الكاتب بالامكان صدق عليه متحرك الاصابع بالامكان و يلزمه العكس وهو ان بعض ما صدق عليه متحرك الاصابع بالإمكان صدق عليه الكاتب بالامكان. فيكون للممكنتين عكس لازم الصدق و على رأى الشيخ معنى كل كاتب متحرك الاصابع بالامكان هو ان كل ماصدق عليه الكاتب بالفعل صدق عليه متحرك الاصابع بالامكان يكون عكسه على اسلوب الشيخ هو ان بعض ماصدق عليه متحرك الاصابع بالفعل صدق عليه الكاتب بالامكان و ان كان هذا المثال صحيحاً و لكن لايصدق فى بعض الموارد كما لو فرض مركوب زيد بالفعل منحصراً فى الفرس صدق: كل حمار بالفعل مركوب زيد و لم يصدق عكسه و هو ان بعض مركوب زيد بالفعل حمار بالامكان و هو ينافى اصل القضية. و على رأى الشيخ لايكون للمكنتين عكسٌ لازم الصدق فى جميع الموارد.

اقسام الحجة

الحجة فى اللغة الغلبة و فى الاصطلاح عبارة عن المعلوم التصديقى من حيث انه يوصل الى المجهول التصديقى.

اعلم ان الحجة على ثلاثة اقسام: القياس و الاستقراء و التمثيل و ذلك لان الاستدلال اما ان يكون من حال الكلى على جزئيه أو بالعكس أو من حال الجزئى على الجزئى الآخر بشرط ان يكونا داخلين تحت كلى واحد فالقسم الأول يسمّى بالقياس و الثانى بالاستقراء و الثالث بالتمثيل و هذا تعريف كل واحد منها:

١ـ القياس: قول مؤلّف من قضايا يلزمه لذاته قول آخر نحو العالم متغير و كل متغير حادث فالعالم حادث.

اقسام القياس

القياس ينقسم الى قسمين: الاستثنائى و الاقترانى.

١ـ القياس الاستثنائى: ما ذكر النتيجة أو نقيضها بمادتها و هيئتها في القياس نحو ان كان هذا انساناً كان حيواناً لكنّه انسان ينتج ان هذا حيوان و قديكون المذكور فى القياس نقيض النتيجة نحو ان كان هذا انساناً كان حيواناً لكنّه ليس بحيوان ينتج ان هذا ليس بانسان و يسمّى استثنائيّاً لاشتماله على كلمة الاستثناء اعنى لكنّ.

٢ـ القياس الاقترانى: و هو ما لم يذكر النتيجة أو نقيضها بمادتها و هيئتها فى القياس نحو العالم متغيّر و كل متغيّر حادث فالعالم حادثٌ و يسمّى اقترانياً لاقتران حدود المطلوب فيه و هى الأصغر و الاكبر و الاوسط.

و ينقسم القياس الاقترانى الى الحملى و الشرطى لانه قديتألف من حمليات فقط نحو الانسان حيوان و كل حيوان حساس فالانسان حساس. فيسمّى حمليّاً و قديتألف من شرطيات فقط أو شرطية و حملية فيسمّى شرطيّاً نحو كلّما كانت الشمس طالعة فالنهار موجو و كلّما كان النهار موجوداً فالعالم مضئ فكلّما كانت الشمس طالعة فالعالم مضئ و الثانى نحو كلّما كان هذا الشيئ انساناً كان حيواناً و كل حيوان جسم فكلّما كان هذا الشئ انساناً كان جسماً.

٢ـ الاستقراء : تصفّح الجزئيات لاثبات حكم كلى. نحو كل حيوان اما ناطق أو غير ناطق و كل ناطق من الحيوان حسّاس و كل غير ناطق من الحيوان حسّاس ينتج كل حيوان حسّاس.

و الاستقراء على قسمين لانه امّا ان يتصفح فيه حال الجزئيات بأسرها أو بعضها و الاول هو التام و هو يفيد اليقين كما تقدم و الثانى هو الناقص و لايفيد الا الظن كمثال الحيوان من انه يحرك فكه الاسفل عند المضغ بحكم الاستقراء لاكثر انواعه.

٣ـ التمثيل : بيان مشاركة الجزئى لجزئىّ آخر فى علة الحكم ليثبت فيه كما يقال: النبيذ حرام لأنّ الخمر حرام وعلة حرمته الاسكار و هو موجود فى النبيذ ايضاً. و يعبّر عن التمثيل فى الفقه بالقياس و فى النحو بالتشبيه.

اقسام الدليل العقلي

الدليل العقلى ينقسم الى قسمين: مستقلات و غير مستقلات لان العلم بالحكم الشرعى كسائر العلوم لابد له من علة، لاستحالة وجود الممكن بلاعلة و العلة منحصرة بالقياس دون التمثيل و الاستقراء، و القياس لابد ان يتألف من مقدمتين، هاتان المقدمتان قد تكونان معاً غير عقليتين فالدليل الذى يتألف منهما يسمّى (دليلاً شرعياً).

و قدتكون كل منهما أو احدهما عقلية فالدليل يكون عقليّاً و هو على قسمين:

١ـ ان تكون المقدمتان معاً عقليتين كحكم العقل بحسن شئ أو قبحه ثم حكم بانه كل ماحكم به العقل حكم به الشرع على طبقه فهو من المستقلات العقلية.

٢ـ ان تكون احدى المقدمتين غير عقلية و الاخرى عقلية كحكم العقل بوجوب المقدمة عند وجوب ذيها و هو من غير المستقلات العقلية.

اقسام القضايا

القضية: قول يحتمل الصدق و الكذب و تقسم الى الحملية و الشرطية.

١ـ القضية الحملية: و هى ثبوت شئ لشئ أو نفيه عنه.

٢ـ القضية الشرطية: ما حكم فيها بوجود نسبة بين قضية و اخرى اولا وجودها. و بعبارة اخرى ما حكم فيها بثبوت نسبة على تقدير اخرى (نحو لو طلعت الشمس فالنهار موجود) أو نفى ذلك الثبوت (ليس البتة كلّما كانت الشمس طالعة كان الليل موجوداً) أو بالمنافات بين النسبتين (اما ان يكون هذا العدد زوجاً و امّا ان يكون هذا العدد فرداً) أو سلب تلك المنافات (ليس البتة إمّا ان يكون هذا العدد زوجاً أو منقسماً بمتساويين).

القضية الحملية باعتبار الموضوع تنقسم الى اقسام اربعة لأنّ الموضوع إمّا ان يكون كليّاً بما هو كلى مع قطع النظر عن افراده (نحو الانسان نوع و الحيوان جنس) فتسمّى طبيعية.

و إمّا ان يكون الحكم فيها على الكلى بملاحظة افراده الاّ انه لم يبيّن فيه كمية الافراد(نحو ان الانسان لفى خسر اذا كانت اللام للحقيقة) فتسمّى مهلمة.

و إمّا ان يكون الحكم فيها على الكلى بملاحظة افراده و بيّن كمية افراده فى القضية (نحو كل شئ حلال) فتسمّى محصورة.

و القضية الحملية باعتبار وجود موضوعها تنقسم الى الخارجية و الحقيقية و الذهنية.

١ـ القضية الخارجية: ما حكم فيها على الموضوع الموجود فى الخارج محققاً نحو اكرم كلّ طالب فى المدرسة.

٢ـ القضية الحقيقية : ما حكم فيها على الافراد المحققة الوجود و المقدرة الوجود معاً نحو كل ماء طاهر و يجب الحج على كل مستطيع.

٣ـ القضية الذهنية: ما حكم فيها على الموضوع الموجود فى الذهن نحو شريك البارى ممتنعٌ و اجتماع النقيضين محالٌ.

و للقضية الحملية تقسيم آخر باعتبار اشتمالها على حرف السلب و عدمه الى المعدولة و المحصلة.

القضية الحملية اما ان تكون مشتملة على حرف سلب ام لا؟

الثانية هى الموجبة المحصلة كقولنا زيد قائم و الاولى اما ان يجعلى حرف السلب جزءً امن جزء منها أم لا؟ الثانية هى السالبة المحصلة نحو ليس زيد كاتباً و الاولى إمّا ان يكون حرف السلب جزء الموضوع أو جزء المحمول أو الطرفين فالقضية على الاول تسمّى معدولة الموضوع نحو لاحى جماد و على الثانى تسمّى معدولة المحمول نحو الجماد لاعالم و على الثالث تسمّى معدولة الطرفين نحو لاحى لاعالم. و هذه الثلاثة الاخيرة اما ان يكون الحكم فيها بالايجاب أو بالسلب فهذه ستة اقسام.

اقسام الضرورة

اعلم ان المنطقين جعلوا القضية الضرورية على اقسام ستة:

١ـ الضرورية الازلية : و هى التى حكم فيها باستحالة انفكاك المحمول عن الموضوع مطلقا و من غير قيد اصلاً حتى قيد وجود الموضوع وهى اشرف القضاياء الضرورية تنعقد فى وجود الحق تعالى مثل الله موجود و صفاته مثل الله حيٌّ و قادر و نحو ذلك.

۲ـ الضرورية الذاتية : و هی التی یکون الحکم باستحالة الانفکاك فیها مقیداً بدوام الموضوع مثل الانسان انسان بالضرورة ای مادام کونه انساناً موجوداً، و الاربعة زوجٌ ما دامت موجودةً.

۳ـ الضرورية الوصفية : و هی التی یکون الحکم بالاستحالة فیها مقیداً بثبوت الوصف العنوانی للموضوع مثل الانسان متحرك الاصابع مادام کاتباً و یقال لها المشروطة العامة.

۴ـ الضرورية فی وقت معین : و هی التی یکون الحکم بالاستحالة فیها مقیداً بوقت معین مثل کل قمر منخسف وقت حیلولة الارض بینه و بین الشمس. و یقال له الوقتية المطلقة.

۵ـ الضرورية فی وقت غیر معین : و یقال لها المنتشرة المطلقة مثل کل انسان متنفس وقتاًما.

۶ـ الضرورية بشرط المحمول : و هی التی یکون الحکم فیها ضروریاً مادام ثبوت المحمول للموضوع ، و هذه الضرورية هی الوجوب اللاحق الذی یعرض کل قضية و لایخلو عنها قضية اصلاً.

سور القضية

اللفظ الدال علی کمیة افراد الموضوع یسمّی سور القضية تشبیهاً له بسور البلد کما انّ سور البلد محیط به کذلك هذا الأمر محیط بما حکم علیه من افراد الموضوع و یسمّی القضية المشتملة علی السور محصورة و نذکر سور القضية الحملیة و الشرطیة فی الشکل تسهیلاً للظبط.

سور القضية الحملية

كل،جميع،لام استغراق	بعض،واحد،كثيروقليل	لاشئ،لاواحد،والنكره فی‌سياق نفی	ليس‌بعض،بعض ليس وليس‌كل
(للموجبة الكلية)[1]	(للموجبة الجزئية)[2]	(للسالبة كلية)[3]	(للسالبة الجزئية)[4]

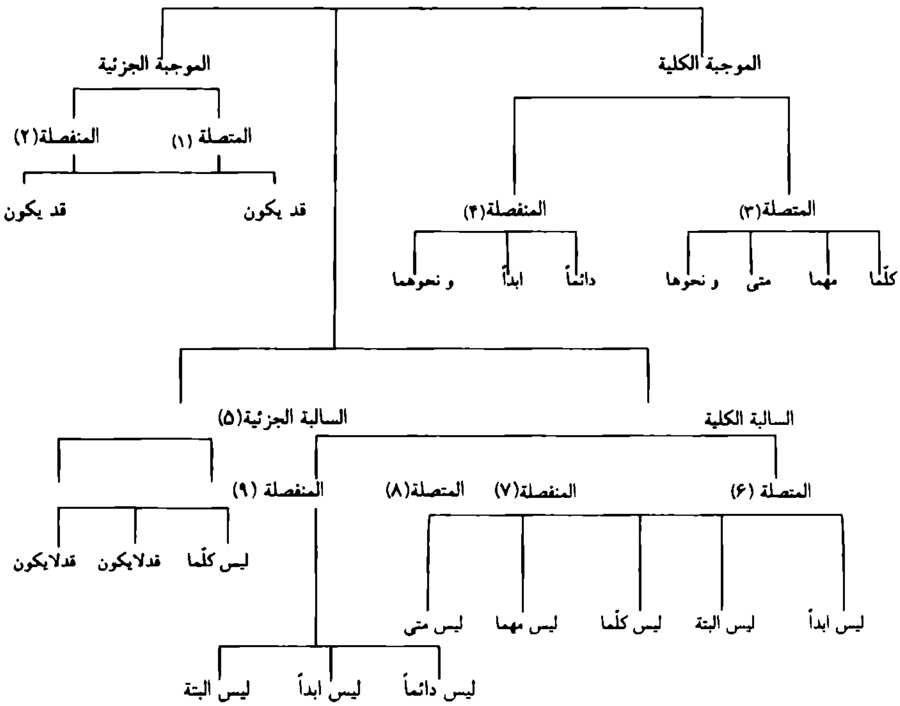
۱.كل انسان حيوان ـ جميع الانسان ممكن ـ ان الانسان لفی خسر.

۲. بعض الحيوان ليس بانسان ـ بل واحد من العلماء اعلم. اكثر الناس لا يشكرون . و قليل من عبادی الشكور.

۳. لاشئ من الانسان بحجر. لا واحد من المؤمن بظالم. لارجل فی الدار .

۴. ليس بعض الانسان بكاتب ـ بعض الانسان ليس بعالم. ليس كل انسان بفاسق.

سور القضية الشرطية



١ . قد يكون اذا كانت الشمس طالعة كان النهار موجوداً.

٢ . قديكون اما ان تكون الشمس طالعة و اما ان يكون الليل موجوداً.

٣ . كلّما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود.

٤ . العدد دائماً اما ان يكون زوجاً أو فرداً.

٥ . ليس كلّما كانت الشمس طالعة كان الليل موجوداً.

٦ . ليس البتة كلّما كانت الشمس طالعة كان الليل موجوداً.

٧ . ليس البتة اما ان تكون الشمس طالعة أو لايكون النهار موجوداً.

٨ . قدلايكون اذا كانت الشمس طالعة كان الليل موجوداً.

٩ . قد لايكون اما ان تكون الشمس طالعة و اما ان يكون النهار موجوداً.

الفرق بين موجبة معدولة الحمول
و موجبة سالبة المحمول

ان السالبة المحصلة (نحو زيدٌ ليس بكاتب) اعم لصدقها مع وجود الموضوع و اتصافه بضد المحمول المنفى و مع عدمه بخلاف المعدولة (نحو زيد لاكاتب) فانها انما تصدق مع وجود الموضوع و نفى المحمول.[١]

و اضاف بعض المحققين فى وجه الفرق بينهما بان القضية امّا ان تكون ثلاثية أو ثنائية و على الاول فان تقدمت الرابطة على حرف السلب كقولنا كل حى هو لاجماد كانت القضية موجبة معدولة المحمول لان الرابطة من شأنها ان تربط ما بعدها بما قبلها فيربط السلب و ان تأخرت عنه كقولنا كل انسان ليس هو بكاتب كانت سالبة محصلة لان شأن حرف السلب ان يسلب ما بعده عما قبله فيسلب الربط هنا و على الثانى فان امكن تقدير الرابطة بعد حرف السلب كقولنا الانسان ليس بقائم كانت سالبة محصلة و ان لم يمكن تقدير الرابطة بعد كقولنا الانسان لم يقم كانت موجبة، معدولة المحمول.

وقال بعض المحققين انه لافارق بينهما فى الثنائية الاّ بالنيّة أو الاصطلاح على تخصيص بعض الالفاظ بالايجاب و بعضها بالسلب كتخصيص لفظ لا و غير بالعدول و ليس بالسلب.[٢]

---

١ ـ اليتيمة، ج٢، ص٣١، للمرحوم آية الله الشيخ محمد عيسى المحقق الخراسانى(رحمه الله) كما قال الشاعر فى وصفه:

نام او باشد محقق در لقب از خاورى   نطق گويا بخشش شد از عطاء داورى

٢ ـ الحاشية على الحاشية لملاّ عبد الله،ص٧٢.

الفرق بين ليس بعض و بعض ليس و ليس كل

ان الاولّين يدلاّن على السلب الجزئى بالمطابقة و على رفع الايجاب الكلى بالالتزام فلأنّ قولنا ليس بعض الانسان بكاتب أو بعضه ليس بكاتب يدل على سلب الكتابة عن بعض افراد الانسان بالمطابقة و هو معنى السلب الجزئى و يلزمه رفع الايجاب الكلى لانه اذا سلب المحمول عن بعض افراد الموضوع يسلب عن كل افراده ايضاً فان الايجاب الكلى يرتفع بالسلب الجزئى.

و اما الثانى اعنى ليس كل يدل على رفع الايجاب الكلى بالمطابقة و على سلب الجزئى بالالتزام فلانّ النفى اذا دخل على جملة فيها امر زايد على اثبات شئ لشئ أو نفيه عنه انّما يتوجه الى ذلك الامر الزايد دون اصل الحكم بل يفيد بمفهومه ثبوته.

الفرق بين ليس بعض و بعض ليس

ان ليس بعض قديذكر للسلب الكلى و قديذكر للسلب الجزئى و لايذكر للايجاب البتة لان وضع حرف السلب على رفع ما بعده فيمتنع ان يحصل الايجاب و بعض ليس لايذكر للسلب الكلى لان النفى لم يدخل على بعض بل البعض هو الموضوع و حرف السلب اذا توسط بين الشئين يقتضى سلب ما بعده عما قبله فيقتضى هنا سلب المحمول عن البعض فلايكون الاّ جزئيّاً.

و قديذكر للايجاب اذا جعل حرف السلب جزءاً من المحمول على ما هو حكم الموجبة المعدولة المحمول.

الاشكال الاربعة و شرايطها

انّ فرفريوس من اهالى مدينة صور من ساحل الشام المتوفى سنة ٣٠٣ م كتب مقدمة الى كتب ارسطو سمّاها بالايساغوجى و هى الكليات الخمس لايضاح ما فى كتب ارسطو، و ينسب الى جالينوس المتوفى سنة ١٦٠ م انه اضاف الشكل الرابع الى الاشكال الثلاثة.[1]

ينقسم الاقترانى باعتبار كيفية وضع الحد الاوسط فى مقدمتيه الى اربعة اقسام تسمّى بـ(الاشكال الاربعة) و الحصر عقلى دائر بين النفى و الاثبات و ذلك لأنّ الاوسط امّا ان يكون محمولاً فى الصغرى و موضوعاً فى الكبرى أو يكون محمولاً فى الصغرى و الكبرى أو يكون موضوعاً فيهما أو بعكس الاول فالاوّل يسمّى شكلاً اوّلاً لأنّ انتاجه بديهىّ و انتاج البواقى نظرى و الثانى يسمّى شكلاً ثانياً لاشتركه مع الاوّل فى اشرف المقدمتين اعنى الصغرى. و الثالث يسمّى شكلاً ثالثاً لاشتراكه مع الاوّل فى اخس المقدمتين اعنى الكبرى و الرابع يسمّى شكلاً رابعاً لكونه فى غاية البعد عن الاول.

كما قال الشاعر الفارسى:

اوسط اگر حمل يافت در بر صغرى و باز
وضع بكبرى گرفت شكل نخستين شمار
حمل به هر دو دوم وضع به هردو سوم
رابع اشكال را عكس نخستين شمار

---

١. نقد الارء المنطقية، ص٥.

شرائط الاشكال الاربعة من حيث الكم و الكيف و الجهة

١ـ شرايط الشكل الاول: ١ـ ايجاب الصغرى ٢ـ كلية الكبرى ٣ـ فعلية الصغرى على مذهب الشيخ.

النتيجة

كل واحدة من الصغرى و الكبرى يحتمل ان تكون واحدةً من المحصورات الاربع (موجبة كلية. موجبة جزئية، سالبة كلية، سالبة جزئية) فاذا وقعت الصغرى موجبة كلية فتكون الكبرى موجبة كلية أو موجبة جزئية أو سالبة كليّة أو سالبة جزئية فبلغت مكسره ست عشرة صورة من ضرب الاربعة فى الاربعة و المنتج منها اربعة بحسب وجود شرايطه:

نتايج الاشكال الاربعة «النتيجة»

١ـ الصغرى موجبة كلية و الكبرى ايضاً موجبة كلية (الموجبة الكلية).

٢ـ الصغرى موجبة جزئية و الكبرى موجبة كلية (الموجبة الجزئية).

٣ـ الصغرى موجبة كلية و الكبرى سالبة كلية (السالبة الكلية).

۴ـ الصغرى موجبة جزئية و الكبرى سالبة كلية (السالبة الجزئية).

و البواقى كلها عقيمة لعدم وجود الشرايط.

شرايط الشكل الثاني:

١ـ اختلاف المقدمتين فى الكيف ٢ـ كلية الكبرى ٣ـ مع دوام الصغرى أو انعكاس السالبة الكبرى.

الضروب المنتجة منه ایضاً اربعة فقط: «النتیجة»

١ـ الصغری موجبة کلیة و الکبری سالبة کلیة (السالبة الکلیة).

٢ـ الصغری موجبة جزئیة و الکبری سالبة کلیة (السالبة الجزئیة).

٣ـ الصغری سالبة جزئیة و الکبری موجبة کلیة (السالبة الجزئیه).

۴ـ الصغری سالبه جزئیة و الکبری موجبة کلیة (السالبة الجزئیة).

شرایط الشکل الثالث:

١ـ ایجاب الصغری

٢ـ کلیة احدی المقدمتین

٣ـ فعلیة الصغری

الضروب المنتجة فی هذا الشکل ستة: «النتیجة»

١ـ الصغری موجبة کلیة و الکبری ایضاً موجبة کلیة (الموجبة الجزئیة).

٢ـ الصغری موجبة جزئیة و الکبری موجبة کلیة (الموجبة الجزئیة).

٣ـ الصغری موجبة کلیة و الکبری سالبة کلیة (السالبة الجزئیة).

۴ـ الصغری موجبة جزئیة و الکبری سالبة کلیة (السالبة الجزئیة).

۵ـ الصغری موجبة کلیة و الکبری سالبة جزئیة (السالبة الجزئیّة.

۶ـ الصغری موجبة کلیة و الکبری موجبة جزئیة (الموجبة الجزئیة).

شرایط الشکل الرابع

١ـ ایجاب المقدمتین مع کلیة الصغری.

٢ـ او اختلاف المقدمتین فی الکیف مع کلیة احدیهما.

الضروب المنتجة فی هذا الشکل ثمانیة: النتیجة

۱ـ الصغری موجبة کلیة و الکبری ایضاً موجبة کلیة (الموجبة الجزئیة).

۲ـ الصغری موجبة کلیة و الکبری موجبة جزئیة (الموجبة الجزئیة).

۳ـ الصغری سالبة کلیة و الکبری موجبة کلیة (السالبة الکلیة).

۴ـ الصغری موجبة کلیة و الکبری سالبة کلیة (السالبة الجزئیة).

۵ـ الصغری موجبة جزئیة و الکبری سالبة کلیة (//).

۶ـ الصغری سالبة جزئیة و الکبری موجبة کلیة (//).

۷ـ الصغری موجبة کلیة و الکبری سالبة جزئیة (//).

۸ـ الصغری سالبة کلیة و الکبری موجبة جزئیة (//).

وضعوا رموزاً لشرایط الاشکال تسهیلاً للضبط منهم الحکیم سبزواری(قدس سره) فی لئالیه:

فمغکب[۱] للاوّل و خیـــــنکب[۲]

للثانی للثالث مـــغکاین[۳] وجب

و مینکغ[۴] او خـینکاین[۵] قد لزم

للرابع فالشرط ذی کیفاً وکم

---

۱. فالمیم اشارة الی الموجبة و الغین الی الصغری ، کب اشارة الی کلیة الکبری (ایجاب الصغری و کلیة الکبری) و علی هذا القیاس الرموز الباقیة.

۲. اختلاف المقدمتین فی الکیف و کلیة الکبری.

۳. ایجاب الصغری و کلّیة احدیهما.

۴. ایجاب المقدمتین مع کلّیة الصّغری.

۵. اختلاف المقدمتین فی الکیف مع کلیة احدیهما.

المراد من الدليل الخلف

فى كشاف اصطلاحات الفنون لتهانوى[1] : الخَلف بالفتح و سكون اللام عند المنطقيين هو القياس الاستثنائى الذى يقصد فيه اثبات المطلوب بابطال نقيضه، و يقابله القياس المستقيم.

و فى جامع العلوم فى اصطلاحات الفنون: الخُلف بالضم و سكون اللام بطلان (دروغ و وعده را خلاف نمودن) و بالفتح و سكون اللام الوراء. و عند المنطقيين هو اثبات المطلوب بابطال نقيضه. و قياس الخلف هو القياس الذى يقصد به اثبات المطلوب بابطال نقيضه، و يسمّى بالخلف ايضاً بفتح الخاء و سكون اللام.

و قيل: انما سمّى هذا القياس بالخلف لأن المتمسك به يثبت مطلوبه لا على الاستقامة بل من خلفه . و يؤيّده تسمية القياس الذى ينساق الى المطلوب ابتداء اى من غير تعرض لابطال نقيضه بالمستقيم، كأن المتمسك به يأتى مطلوبه به من قدامه على الاستقامة.

و الجمهور على ان ذلك القياس انما سمّى خلفا اى باطلاً لا لانه باطل فى نفسه بل لأنه ينتج الباطل. و لعل هذا مبنى على ان الخلف عندهم بالضم. و المحقق الطوسى فى شرحه على الاشارات اختار الخلف بالفتح و السكون.

و قال التفتازانى فى التهذيب: قياس الخلف و هو ما يقصد به اثبات المطلوب بابطال نقيضه. و قال الشيخ ملاً عبد الله فى حاشيته : و هذا القسم من الاستدلال يسمّى بالخلف امّا لأنّه ينجرّ الى الخلف اى المحال على تقدير صدق نقيض المطلوب أو لأنّه ينتقل منه الى المطلوب من خلفه اى من وراءه الذى هو نقيضه.

---

١. ص٤٤٠، ط١، كلكته.

و هذا الدليل يجرى فى الشكل الثانى و الثالث و الرابع مع اختلاف فى كيفية جريانه و ينبغى ان نشير الى ذلك:

١ـ دليل الخلف فى الشكل الثانى: و هو ان يجعل نقيض النتيجة لايجابه صغرى و كبرى القياس لكليتها كبرى لينتج من الشكل الاول ما ينافى الصغرى و هذا جار فى الضروب الاربعة كلها.

٢ـ دليل الخلف فى الشكل الثالث: و هو ان يؤخذ نقيض النتيجة و يجعل لكليته كبرى، و صغرى القياس لايجابه صغرى لينتج من الشكل الاول ما ينافى الكبرى و هذا يجرى فى الضروب كلها.

٣ـ دليل الخلف فى الشكل الرابع : وهو ان يؤخذ نقيض النتيجة و يضم الى احدى المقدمتين لينتج ما ينعكس الى ما ينافى المقدمة الاخرى و ذلك انّما يجرى فى الضرب الاول و الثانى و الثالث و الرابع و الخامس دون البواقى لأن النتيجة فى الضرب السادس سالبة جزئية تكون نقيضها موجبة كلية فاذا نضمّها مع كبرى القياس وهى ايضاً موجبة كلية ينتج من الشكل الاول موجبة كلية و هى تنعكس الى موجبة جزئية و هى لاتنافى صغرى القياس التى هى سالبة جزئية لجواز ان يصدق الايجاب باعتبار بعض الافراد و السلب باعتبار البعض الاخر.

و فى الضرب السابع ايضاً سالبة جزئية يكون نقيضها موجبة كلية فاذا نضمها مع صغرى القياس وهو موجبة كلية ايضاً ينتج موجبة كلية تنعكس الى موجبة جزئية و هى لا تنافى كبرى القياس لما مرّ. و فى الضرب الثامن ايضاً لايجرى الدليل الخلف لانتفاء ايجاب الصغرى و كلية الكبرى.

العكس المستوي

العكس فى اللغة ردّ آخر الشئ الى اوّله اعم من ان يكون قضية أو غيرها و فى الاصطلاح: تبديل طرفى القضية مع بقاء الصدق و الكيف بان يجعل الموضوع محمولاً و المحمول موضوعاً فى القضية الحملية نحو كل انسان حيوان بعض الحيوان انسان. أو المقدم تالياً و التالى مقدّماً فى القضية الشرطية نحو كلما كانت الشمس طالعة فالنّهار موجود حيث كان بين المقدم و التالى التساوى يصح ان يقال فى عكسه: كلما كان النهار موجوداً كانت الشمس طالعة.

و اعلم ان العكس كما يطلق على المعنى المصدرى (تبديل طرفى القضية) كذلك يطلق على القضية الحاصلة من التبديل (كبعض الحيوان انسان فى المثال الاول) و ذلك الاطلاق مجازىّ (كاطلاقه على المعنى المصدرى) من قبيل اطلاق اللفظ على الملفوظ و الخلق على المخلوق و هنا استعمل العكس على المعكوس.

الموجبة مطلقا تنعكس الى الموجبة الجزئية و السالبة الكلية تنعكس كنفسها و السالبة الجزئيه لاعكس لها لجواز عموم الموضوع أو المقدم فيلزم سلب الاعم عن بعض الاخص و هو محال فلايصح ان يقال: بعض الانسان ليس بحيوان و الشرطية المنفصلة لاعكس لها اى لاثمرة لانه لافرق فى قولنا : العدد اما زوج أو فرد أو العدد امافرد أو زوج، فان مؤداهما واحد.

عكس النقيض

عرّف القدماء عكس النقيض بانه: تبديل نقيضى الطرفين مع بقاء الصدق و الكيف نحو كل كاتب انسان تنعكس : كل ما ليس بانسان ليس بكاتب (كل لا انسان لا كاتب).

و عرّف المتأخرون بانه: جعل نقيض الجزء الثانى اولاً و عين الجزء الاوّل ثانياً مع مخالفة الكيف نحو كل كاتب انسان تنعكس لاشئ مما ليس انساناً بكاتب.

الموجبة الكلية تنعكس كنفسها و الموجبة الجزئية لاتنعكس اصلاً لصدق قولنا بعض الحيوان لا انسان و كذب بعض الانسان لاحيوان . و السالبة مطلقا لاتنعكس الاّ سالبة جزئية لجواز ان يكون نقيض المحمول فى السالبة اعم من الموضوع و لايجوز سلب نقيض الاخص عن عين الأعم كليّاً مثلاً يصحّ لاشئ من الانسان بلا حيوان و لايصحّ لاشئ من الحيوان بلا انسان لصدق نقيضه بعض الحيوان لا انسان كالفرس.

انواع المغالطة

انواع المغالطة كما نقل الحكيم السبزوارى فى لئاليه عن القدماء ثلاثة عشر نوعاً : منها ستة لفظية يتعلق ثلاثة منها بالبسائط (اللفظ المفرد) و هى الاشتراك فى جوهر اللفظ، و فى احواله الذاتية[1] و فى احواله العرضية.[2]

و ثلاثة منها تتعلق بالتركيب و هى التى فى نفس التركيب، و تفصيل المركب[3] و تركيب المفصل[1].

و سبعة معنوية اربعة منها باعتبار القضايا المركبة وهى سوء التأليف، و المصادرة على المطلوب، و وضع ماليس بعلّة علّة، و جمع المسائل فى مسئلة واحدة[2]

---

١. بان كان اللفظ متعدداً معناه من جهة تصريفه أو تذكيره و تأنيثه أو كونه اسم فاعل أو اسم مفعول مع عدم المميز فى الكلام.

٢. بان كان الاشتباه بسبب اختلاف الاعراب و الاعجام.

٣. بان توهم عدم التأليف و التركيب ، مع فرض وجوده.

١. بان توهم وجود تأليف بين الالفاظ المفردة مع عدم وجوده.

٢.بان يقع الخلل فى التأليف بين القضايا التى ليس تأليفها قياسيّاً، بأن توهم ان تلك القضايا قضية واحدة.

وثلاثة باعتبار القضية الواحدة و هى إيهام العكس، و أخذ ما بالعرض مكان ما بالذّات، و سوء اعتبار الحمل و الامثلة مذكورة فى «المنطق » و « نقد الاراء المنطقية» و غيرهما من الكتب المنطقية.

و نذكر هنا بعض القضاياء الكاذبة الشبيهة بالصادقة الاولية أو المشهورة لاشتباه لفظى أو معنوى و ذلك اما ان يكون من جهة الصورة أو من جهة المادة:

امّا الاوّل فبان لايكون على هيئة منتجة إمّا لعدم تكرّر الوسط أو لاختلاف بعض الشروط المعتبرة فيها كمّاً أو كيفاً أو جهة امّا الاوّل فكقولنا: كل انسان له شعر و كل شعر ينبت من محلّ فالانسان ينبت من محلّ، و كقولنا: السكين فى البطيخ و البطيخ ينبت فى البستان فالسكين ينبت فى البستان و امّا الثانى فكقولنا: كل انسان حيوان و بعض الحيوان فرس ينتج بعض الانسان فرس و كقولنا: لاشئ من الانسان بفرس و كل فرس حيوان ينتج لاشئ من الانسان بحيوان ، و كقولنا فى المثال المفروض: كل حمار بالفعل مركوب زيد بالامكان و كل مركوب زيد بالفعل فرس بالضرورة ينتج كل حمار فرس بالضرورة و كلها كاذبة و السبب انتفاء كلية الكبرى فى الاوّل ، و ايجاب الصغرى فى الثانى و فعليتها فى الثالث هذا فى الشكل الاوّل و قس عليه سائر الاشكال.

و امّا الثانى فأمّا ان يكون من جهة اللفظ أو من جهة المعنى و الأوّل كان يكون المطلوب و بعض مقدماته شيئاً واحداً و يسمّى بالمصادرة على المطلوب كقولنا: كل انسان بشر و كل بشر ضاحك ينتج كل انسان ضاحك . و كان يكون الحد الأوسط من الالفاظ المشتركة يراد به فى الصغرى معنى و فى الكبرى معنى آخر كقولنا : هذا عين (يشاربه الى الذهب) و كل عين باكية مراداً به الباصرة فهذا باكٍ.

و اما الثانى فكقولنا لصورة الفرس المنقوش فى الجدار انها فرس، و كل فرس ساهل فهى ساهلة.

و ذكر بعض الفضلاء من هذا الباب الحكم على الجنس بحكم نوع منه مندرج تحته نحو هذا لون و اللون سواد فهذا سواد. و الحكم على المطلق بحكم المقيد بحال أو وقت كقولنا: هذه رقبة و الرقبة مؤمنة فهذه مؤمنة، و كقولنا هذا ـ مشيراً الى الاعمى ـ مبصرٌ و المبصر يبصر بالليل فهذا يبصر بالليل. و وضع الطبيعية موضع الكلية كقولنا: الانسان حيوان و الحيوان جنس فالانسان جنس. و لايخفى ان فساد امثال ذلك انّما هو من جهة الصورة و الهيئة كما هو ظاهر، فإنّ كلية الكبرى فى جميعها منتفية و العجب من بعض المحققين حيث صرّح بذلك و مع ذلك ذكرها فى هذا الباب.[١]

و من المغالطات ما اشتهر فى الافواه و الالسنة من قولهم: الطلاق موقوف على النكاح و النكاح موقوف على رضاء الطرفين، فينتج ان الاطلاق موقوف على رضاء الطرفين، مع انه ليس كذالك.

و الحلّ ان الوسط غير مكرر، لأنّ الكبرى يجب ان تكون هكذا: و كل موقوف على النكاح موقوف على رضاء الطرفين و حينئذ تكذب الكبرى و ان لم تجعل كما ذكر لم يتكرر الوسط و بعبارة اخرى الفساد فى القياس المذكور إمّا من ناحية كذب الكبرى أو من اجل عدم تكرر الوسط.

و نظير هذا ما يقال: الانسان له شعر و كل شعر ينبت فينتج ان الانسان ينبت. أو يقال: الجدار له فأرة و كل فأرة لها اذن، فالجدار له اذن. و الحلّ فى الجميع ما اشرنا

---

١. الحاشية على الحاشية لمحمد على(رحمه الله).

اليه من استناد الفساد إمّا الى كذب الكبرى أو الى عدم تكرر الوسط.[1] ان القياس غير صحيح فانّ الاوسط لم يتكرر لان المحمول فى الصغرى (له شعر) و هو لم يكن موضوعاً فى الكبرى اذ الموضوع فيها هو الشعر و هو جزء المحمول فكان ينبغى ان تكون الكبرى (كل ما له شعر ينبت) و هى كاذبة.

و من انواع المغالطة و حلها هذه الامثلة:

كلما كانت الاربعة موجودة كانت الثلاثة موجودة و كلما كانت الثلاثة موجودة فهى فرد ينتج من الشكل الاول نتيجة كاذبة و هى كلما كانت الاربعة موجودة فهى فرد.

و جوابها : ان الضمير فى قولنا فهى فرد فى الكبرى راجع للثلاثة ففى النتيجة يجب ان يكون معاد الضمير فيها ايضاً كذلك فتكون نتيجة القياس: كلما كانت الاربعة موجودة فالثلاثة فرد. وهى صادقة لاكاذبة.

و نحو الانسان كلى و كل كلى معدوم فى الخارج (لأنّ الشئ ما لم يتشخص لم يوجد) ينتج ان الانسان معدوم فى الخارج.

و الجواب عنها : ان الانسان الذى هو الاصغر امرٌ ذهنى لا خارجى لعروض الكلية عليه فى الصغرى و حينئذ فالنتيجة صادقة لان الانسان الكلى معدوم فى الخارج.

و نحو الجالس فى السفينة ماشى و كل ماشى لايثبت على موضع واحد ينتج ان الجالس فى السفينة لايثبت على موضع واحد و هو كاذب لانه ثابت فى محله.

و الجواب عنها: ان الاوسط ليس بمتكرر لان الماشى المحمول فى الصغرى هو الماشى بالعرض و الماشى الموضوع فى الكبرى هو الماشى بالذات.

---

١. تعليقة رشيقة للآشتيانى(ﷺ) ،ص٣٦٦.

و نحو لو كان العدم متصوراً لكان متميّزاً و لو كان متميزاً لكان موجوداً فى الخارج ينتج لو كان العدم متصوراً لكان موجوداً فى الخارج.

و الجواب عنها:

ان الاوسط غير متكرر لانه اريد بالمتميز فى تالى الصغرى هو المتميز ذهناً و التميز فى مقدم الكبرى هو المتميز خارجاً.

و نحو بعض النوع انسان و لاشئ من الانسان بنوع (اما الكبرى فلانها محصورة فالحكم فيها على افراد الانسان و من البديهى ان افراد الانسان لاتتصف بالنوعية لانها جزئيات شخصية) ينتج بعض النوع ليس بنوع و هو محال.

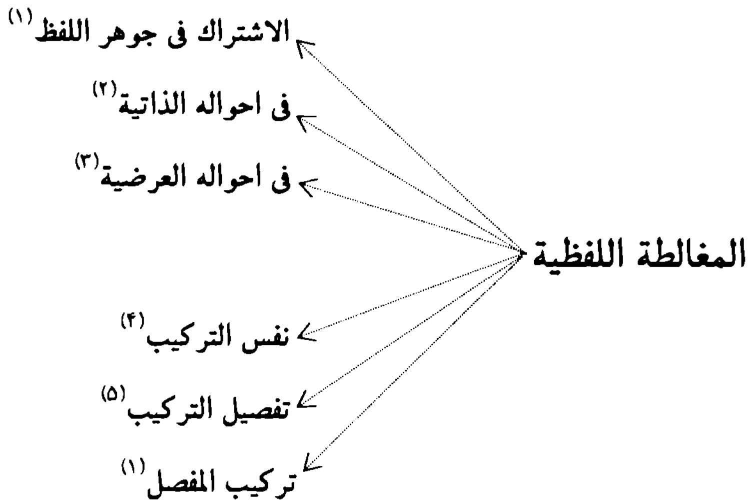
و الجواب عنها: ان الاوسط ليس بمتكرر لان الانسان المحمول فى الصغرى هو الانسان الذهنى اذ الانسان الخارجى لايتصف بالنوعية فأنّها من المعقولات الثانية كالكلية. و الانسان الذى هو الموضوع فى الكبرى هو الانسان الخارجى فانه هو الذى تسلب عنه النوعية دون الذهنى.

و نحو كل من قال بالاهية فرعون قال بجسميته و كل من قال بجسميته فهو صادق ينتج كل من قال بالالهية فرعون فهو صادق مع انه كاذب .

و الجواب عنها: ان اجزاء النتيجة يجب ان تكون نفس المذكورات فى القياس و المذكور هنا فى القياس هو الصدق بالقول بجسميته فتكون النتيجة للقياس المذكور: ان كل من قال بالالهية فرعون فهو صادق بالقول بجسميته و نحو ان الفعل و الحرف كلمة و الكلمة اسم ينتج ان الفعل و الحرف اسم.

و الجواب عنها: ان الكبرى ليست بكلية لأن الحكم فيها على لفظ الكلمة لا على مصاديقها.

انواع المغالطه من اللفظية و المعنوية:



---

١. كالعقل المشترک بين الكلى (المجردات) و الجزئى (نفس الانسـان).

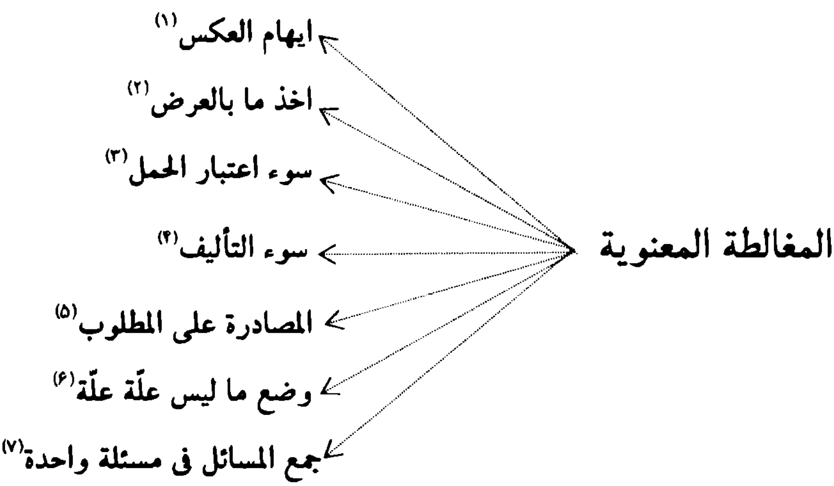
٢. كالمختار المشترک بين اسم الفاعل و المفعول.

٣. كقول الحكماء انه تعالى بحت وجوده فصحفه بعضهم فظن انهم قصدوا يجب وجوده.

۴. كجواب من سئل: من أفضل اصحاب رسول الله(ص) بعده؟ فقال : من بنته فى بيته.

۵. نحو الخمسة زوج وفرد.

١. نحو زيد شاعرٌ و ماهرٌ اذا كان غير ماهر فى شعره بل كان ماهراً فى فن آخر.



---

۱. نحو كل بياض لون فقد يتوّهم بعض أنّ كلّ لون بياضٌ مع انه كاذب.

۲. كان يقال: كل ابيض كاتب عوضاً عن قوله: كل انسان كاتب بالامكان.

۳. نحو زيد الكاتب انسان مع ان ذكر الكاتب فی الكلام لغو و نحو الزمان غير موجود بحذف القار مع أنّ ذكره لازم فی صدق الكلام (زمان موجود قار و ثابت نيست.)

۴. نحو كل انسان ناطق من حيث هو ناطق، و لاشئ من الناطق من حيث هو ناطق بحيوان فينتج: لاشئ من الانسان بحيوان. و هذه النتيجة باطلة لبطلان ذكر القيد (من حيث هو ناطق) فی الصغرى لأنّ الانسان ناطق لا بشرط لا من حيث انه ناطق و ان حذف القيد فالكبرى باطلة لأنّ كل انسان حيوان.

۵. نحو كل انسان بشر و كل بشر ناطق فكل انسان ناطق و هذه النتيجه عين الكبرى (لأنّ الموضوع و المحمول فی الكبرى و النتيجة واحد.

۶. نحو كلما كانت الاربعة موجودة كانت الثلاثة موجودة و كلما كانت الثلاثة موجودة فهی فرد فينتج بحسب الظاهر: كلما كانت الاربعة موجودة فهی فرد. و هذه النتيجة باطلة لان الضمير(فهی فرد) يرجع الى ثلاثة وهی غير مذكورة فی النتيجة بل النتيجة فی القياس: كلّما كانت الاربعة موجودة فالثلاثة فرد.

۷. الانسان وحده خجلان و كل خجلان حيوان فالانسان وحده حيوان و النتيجة كاذبة لعدم انحصار الحيوان بالانسان و وجه البطلان تعدد القضية فی الصغرى:۱ـ القضية الموجبة ای‌مدلولها. ۲ـ القضية السالبة المستفادة من القيد (غيرالانسان ليس بخجلان) و لابدّ فی انتاج الشكل الاول ان يكون الصغرى قضية واحدة.

و قدتمّ هنا بعون الله تعالى ما اردنا

ذكره من المباحث المنطقية

و يليها المباحث

الحكمية ان شاء

الله تعالى.

*****

القواعد والفروق

حول المباحث الفلسفية

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين فاطر السماوات و الارضين و الصلاة و السلام على اشرف الانبياء و المرسلين محمد(صلى الله عليه وآله وسلم) و آله الطيّبين الطاهرين و اللعن الدائم على اعدائهم اعداء الدين.

قال الله الحكيم:

﴿يُؤْتِى الْحِكْمَةَ مَنْ يَشاءُ وَ مَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِىَ خَيْراً كَثِيراً وَ ما يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُولُوا الأَلْبابِ﴾[۱]

قال على(عليه السلام): «اَلحِكْمَةُ شَجَرَةٌ تَنْبُتُ فِىْ الْقَلْبِ وَ تُثْمِرُ عَلَى اللِّسَانِ».[۲]

تعريف الحكمة و موضوعها و غايتها

اعلم ان الحكمة: علم باحوال اعيان الموجودات على ماهى عليه فى نفس الامر بحسب الطاقة البشرية. ثم ان اعيان الموجودات ان كانت باختيارنا وقدرتنا فهى الحكمة العملية و ان لم تكن بقدرتنا و اختيارنا فهى الحكمة النظرية و حينئذ فان كانت غير محتاجة فى الوجود الخارجى و العقلى الى المادة فهو العلم اللهى، و ان احتاجت فى الوجودين اليها فهو الطبيعى و ان كان احتياجها الى المادة فى الوجود الخارجى فقط دون

---

۱. البقرة(۲)، الآية:۲۶۹.

۲. غرر الحكم.

التعقل و هو الرياضى. و على هذا لايدخل المنطق فى الحكمة اذ ليس البحث فيه عن الاعيان الخارجية بل عن المفهومات و الموجودات الذهنية الموصلة الى التصور و التصديق المجهولين و ان حذف الاعيان و قيل انها علم باحوال الموجودات يدخل تحتها و يكون من اقسام الحكمة النظرية اذ البحث فيها ايضاً عن احوال الموجودات التى ليس وجودها بقدرتنا و اختيارنا.

و مرادنا من الحكمة هنا الحكمة الالهية و هى العلم الباحث عن احوال الموجود بما هو موجود، و يسمّى ايضاً الفلسفة الاولى و العلم الاعلى أو ما بعد الطبيعة و سائر اقسام الفلسفة كالطبيعيّات و الرياضيات و غيرها يبحث عنها مستقلاً فى غيرها.

و الفلسفة كالحوقلة قيل لغة يونانية معناها محبة الحكمة مأخوذة من فيلسوف مخفف فيلا سوف اى محبّ الحكمة. و فيلا: المحب. و سوف: الحكمة ، و اوّل من تكلّم بها فيثاغورث الحكيم اليونانى الذى كان فى القرن السادس قبل ميلاد المسيح (عليه السلام).

عرّف الشيخ الرئيس الحكمة بانها: صناعة نظرية يستفيد منها الانسان تحصيل ما عليه الوجود كليّه فى نفسه، و ما عليه الواجب ممّا ينبغى ان يكتسب بعلمه ليتشرّف بذلك نفسه و يستكمل و يصير عالماً معقولاً مضاهياً للعالم الموجود و يستعدّ للسعادة القصوى الأخروية وذلك بحسب الطاقة البشرية.

و عرّفها فى اوّل الطبيعيات من عيون الحكمة بقوله: الحكمة استكمال النفس الانسانية بتصور الأمور و التصديق بالحقائق النظرية و العملية على قدر الطاقة البشرية. و الحكمة المتعلقة بالأمور النظرية التى الينا ان نعلمها و ليس الينا ان نعملها تسمّى حكمة نظرية. و الحكمة المتعلقة بالأمور العلمية التى الينا ان نعلمها و نعملها تسمّى حكمة عملية.

و قال الحكيم الإلهى صدر الدين الشيرازى : الفلسفة استكمال النفس الانسانية بمعرفة حقائق الموجودات على ما هى عليها و الحكم بوجودها تحقيقاً بالبراهين لا أخذاً بالظن و التقليد.[١]

و قال الحكيم السبزوارى: الحكمة صيرورة الانسان عالَماً عقليّاً مضاهيّاً للعالَم العينى.[٢]

و قال العلامة الطباطبائى: الحكمة الالهية هى العلم الباحث عن احوال الموجود، بما هو الموجود؛ و يسمّى ايضاً الفلسفة الاولى، و العلم الأعلى و موضوعه: الموجود بما هو موجود. و غايته: تمييز الموجودات الحقيقية من غيرها، و معرفة العلل العالية للوجود، و بالأخص العلة الأولى التى اليها تنتهى سلسلة الموجودات ، و أسمائه الحسنى و صفاته العليا، و هو الله عزّ اسمه.[٣]

و للحكماء فى تعريف الحكمة و الفلسفة عبارات شتّى لاضرورة لذكرها لانها تعاريف لفظيّة و شرح الأسم كما قال الوكيلى فى منظومته:

وَ لَيسَ تَعْرِيفُ حَقِيقِيٌّ هُنَا ... لِغَيْرِ عَلاّمِ الْغُيُوبِ مُمْكِنَا
لِأنَّ فِى تِلْكَ التَعَارِيفِ ظَهَرَ ... نَقْضٌ وَ اِبْرَامٌ وَ دَوْرٌ وَنَظَرَ
فَمَا رَأَيْتُ هَذِهِ الرِّعَايَة ... لازِمَةً لِلْقَوْلِ فِى الْكِفَايَةِ
لِأنَّ مَا هُنَا لِشَرْحِ الاِسْمِ ... وَ لَمْ يَكُنْ لِلْحَدِّ أوْ للرَّسْمِ
فَاللهُ عَالِمٌ بِمَا سواهَا ... ﴿أَلْهَمَهَا فُجُورَ هَا وَتَقْوَاهَا﴾

---

١. الحكمة المتعالية، ج١، ص٢٠.

٢. شرح المنظومة، ص٧.

٣. بداية الحكمة، ص٧.

المراد من الوجود و الماهية

اما الوجود فقد يراد به المعنى الحرفىّ الرابط بين القضايا و الذى يراد فيه فى الفارسية «است» و يقابله الوجود المحمولى الصالح لجعله محمولاً فى الهليّة البسيطة (نحو الانسان موجود) الذى انكره ثلّة من متأخرى الفلاسفة الغربيين.

و قديراد به المعنى المصدرى المتضمن للنسبه الى الفاعل و الذى يرادفه فى الفارسية «بودن» و لايحمل على الاعيان الاّ حمل الاشتقاق و قد يراد به اسم المصدر الفاقد فى نفس مفهومه للنسبة الى الفاعل و الذى يرادفه فى الفارسية «هستى» و يحمل على الاعيان حمل المعقولات الثانية الفلسفية على مصاديقها الخارجية.

و قد يراد به نفس الحقيقية العينية و الذى يُحكى عنها بهذا المفهوم العامّ امّا المعنى الحرفىّ فهو فى الاصل اصطلاح منطقىّ للحكاية عن الرابطة بين المحمول و الموضوع فى القضايا الحمليّة، و واضح أنّه خارج من محل النزاع. و اما المعنى المصدرىّ فهو مفهوم انتزاعى لاثبوت لها فى الخارج الاّ باعتبار منشأ الانتزاع و ليس محلّ البحث ههنا ايضاً.

و اما المعنى الثالث فهو بما انّه مفهوم يكون من المعقولات الثانية الفلسفية التى يكون عروضها فى الذهن و اتصافها فى الخارج، و هو ايضاً خارج عن محل البحث . فالوجود الذى يكون محلّ النزاع فى هذه المسئلة هو المعنى الأخير اعنى الحقيقة العينيّة التى يشار اليها بذاك المعقول الثانى.[۱]

حقيقة الوجود

الاقوال فى حقيقة الوجود اربعة:

---

۱. تعليقة على نهاية الحكمة، ص۲۰ لآية الله المصباح اليزدى.

الاول: ان الوجود واحد شخصی هو الله تبارك و تعالی و لا موجود سواه، و انّما يتّصف غيره بالموجود علی سبيل المجاز، و هو ظاهر كلام الصوفية، و يعبّر عنه بوحدة الوجود و الموجود. و هو مردود لأنّه خلاف مانجده بالضرورة من الكثرة، و انكارها خروج عن طور العقل، و نوع من السفسطة و انكار البديهيّات.

الثانی: ان الوجود واحد شخصیّ كما قالت به الصوفية، الّا انّ الموجود لا ينحصر فی الواجب تعالی: بل مخلوقاته ايضاً موجودة حقيقةً، لكن معنی الموجود فيها هو المنسوب الی الوجود كالتّامر و المشمس المنسوبين الی التمر و الشمس. و هو قول المحقق الدّوانی الذی نسبه الی ذوق المتألّهين.[1]

الثالث: قول المشائين ـ علی ما نسب اليهم ـ و هو كون الموجودات حقائق متباينة بتمام ذواتها البسيطة، و يعبّر عنه بكثرة الوجود و الموجود.

الرابع: ما نسب إلی الفهلويّين و اختاره صدر المتألهين و أتباعه و منهم العلامة الطباطبائی(ﷺ) و هو كون الوجود حقيقة واحدة متشككة ای ذات مراتب مختلفة يرجع ما به الامتياز فيها الی ما به الاشتراك و يعبّر عنه بوحدة الوجود فی عين كثرته.

الفرق بين الوجود و الواقع

الواقع اعم من الوجود وليس العكس كاجتماع النقيضين و الضدين و الامكان و ... فإنّ لها واقعية و ليس لها وجود.

---

١. الشوارق ص ١١٠.

الماهية

اما لفظة المهيّة فهی مصدر جعلیّ مأخوذ من «ماهو» و تستعمل بمعنی اسم المصدر فی مایجاب به عن السؤال بـ«ماهو»ن و هو ماینالہ العقل من الموجودات الممكنة عند تصوّرها تصوّراً تامّاً.

و بعبارة اخری المهية تطلق علی معنین احدهما: ما يقال فی جواب ماهو و هو المهية بالمعنی الاخص الذی فی مقابل الوجود و ثانيهما ما به الشیٔ هو هو و هو المهية بالمعنی الاعم الذی يطلق علی الوجود و علی المهية بالمعنی الاخص التی فی مقابل الوجود و المهية بالمعنی الاخص اعنی ما يقال فی جواب ماهو، هی الكلی الطبيعی الذی معروض الكلی المنطقی فی العقل ای يقال بأنّها كلّی كما يقال مهية الانسان كلّی ای لايمتنع فرض صدقه علی كثيرين فيصير الانسان معروضاً للكلية ای يحمل عليه مفهوم الكلی فی العقل و ان كان الموجود منه فی الخارج جزئيّاً خارجياً اذا الشیٔ اعنی المهية ما لم يتشخّص لم يوجد فی الخارج.[1]

بهذا المعنی الثانی يطلق علی الواجب تعالی ايضاً فيقال: الواجب مهيّته انّيته.

و قال (ﺗﻨﺆﺌﺰ) فی موضع آخر من كتابه: ان مهيّة الشیٔ عبارة عن نفس ذاته و عمّا يعبّر عنه بالمصدر الجعلی المخترع عن الشیٔ كحجرية الحجر و شجرية الشجرو ارضية الارض و سمائية السماء و انسانية الانسان و المصدر الجعلی من كل شیٔ عبارة عمّا ينتزع عن نفس حقيقته بلا اعتبار امر خارج عن حقيقته معه مثل الانسانية المنتزع عن الانسان حيث انها تنتزع عن نفس الانسان بلا اعتبار شیٔ غيره معه مثل الكتابة والضحك و نحوها.

---

١. درر الفوائد، ج١، ص٢٤ للعلامة الشيخ محمد تقی الآملی(ﺗﻨﺆﺌﺰ).

و ذكره (رحمه الله) ايضاً فى موضع آخر من تعليقته: لفظ المهية كما فى شرح التجريد مشتقة عما هو، فالياء للنسبة و التاء للمصدرية و عند دخولها حذفت الواو و ابدلت ضمة هاء كسرة، فصارت ماهية قال بعض مشايخنا(رحمه الله) فى تعليقته على الشوارق انه فى بعض التعليقات : ان لفظ المهية مركب من ما الاستفهامية وياء النسبة و تاء المصدرية، فزيدت الهمزة بعد الالف لمجانستها اياه هرباً من التقاء الساكنين، فصارت مائية ثم قلبت الهمزة، هاء فحصل المعنى المصدرى ثم نقلت الى ما يقع فى جواب ماهو و الياء فيها للنسبة الى ماهو و انّما نسبت الى ماهو لأنّها تقع جواباً عنه.[1]

و مما ذكرنا يظهر مغايرة الوجود مع الماهية من حيث المفهوم اى لايكون الوجود عين الماهية و لاجزئاً منها لجواز سلب الوجود عن الماهية و سلب ذاتى الشئ عنه محال (لانّه يلزم سلب الشئ عن نفسه) و احتياج اثبات الوجود للماهية الى الدليل و الاّ لما ينفك تصور الماهية عن تصور الوجود.

اقسام الماهية

الماهية تارتاً تلاحظ بماهى هى ، يعنى ان النظر مقصور الى ذاتها و ذاتياتها و لم يلحظ معها شئ زائد و تسمّى هذه الماهية بالماهية المهملة، نظراً الى عدم ملاحظة شئ من الخصوصيات حتى خصوصية عنوان كونها مقسماً للاقسام.

و تارة اخرى يلاحظ معها شئ خارج عن مقام ذاتها و ذاتياتها، و ذلك الشئ ان كان عنوان مقسميتها للاقسام التالية دون غيره سمّيت هذه الماهية بالماهية اللابشرط المقسمى، و ان كان ذلك الشئ الخارج عنوان تجردها فى وعاء العقل عن جميع

---

١. نفس المصدر، ج١، ص٢٩٣.

الخصوصيات و العوارض سمّيت هذه الماهية بالماهية المجردة و فى الاصطلاح بالماهية بشرط لا.

و ان كان ذلك الشئ خصوصية من الخصوصيات الخارجية سمّيت هذه الماهية بالماهية المخلوطة، و فى الاصطلاح بالماهية بشرط شئ.

و ان لوحظ معها خصوصية زائدة عن ذاتها و ذاتياتها فان كانت تلك الخصوصية هى عنوان كونهامقسماً لهذه الاقسام فهى ماهية لا بشرط المقسمى.

الفرق بين اللابشرط القسمي و المقسمي

اللابشرط القسمى هو اللابشرط عن الخصوصيات الخارجية لا عن الاعتبارات الثلاثة كيف و هو فى ذاته لابشرط قسمى بمعنى ان اللابشرطية جزء من مفهومه، لأنّ القسم يتشكّل من ذات المقسم و خصوصية منضمة اليه و اللابشرط المقسمى هو اللابشرط عن اعتبار بشرط لا و لابشرط و بشرط شئ بالقياس الى الخصوصيات الخارجية و قد ذكرنا الفرق بينهما فى المباحث الاصولية ايضاً.

اصالة الوجود أو الماهية

اختلف الحكماء فى الاصيل منهما، فذهب المشائون الى اصالة الوجود و ممن صرّح بها البهمنيار فى التحصيل: الوجود حقيقته انّه فى الاعيان لاغير، و كيف لايكون

فى الاعيان ما هذه حقيقته؟[١] كما صرّح السيد داماد[٢] ايضاً باصالة الوجود بقوله: الوجود فى الاعيان هو التحقق المتأصل فى متن الواقع خارج الاذهان.[٣]

و ذهب اكثر الاشراقيين الى اصالة الماهية[۴] و هذه المسئلة استحدثت كمسألة فلسفية مسقلة فى عصر السيد مير داماد و صدر المتألهين، و لم تكن قبل ذلك العصر معنونة استقلالاً حتى فى كتب الفلاسفة الاسلاميين. و كان صدر المتألهين نفسه فى بدء الامر قائلاً باصالة الماهية و كان شديد الذبّ عنها كما صرّح فى الحكمة المتعالية: و انّى قد كنت شديد الذّب عنهم فى اعتبارية الوجود و تأصل الماهيات حتى ان هدانى ربى و انشكف لى انكشافاً بيّناً انّ الامر بعكس ذلك.[۵]

و لابدّ لتنقيح البحث من بيان الاصالة و معناها كما ذكر شيخنا الاستاذ «دامت بركاته» و هنا نذكر نصّ عبارته بطوله و تفصيله لما فيه من المطالب المهمة: و امّا الاصالة فهى فى اللغة مقابلة للفرعية، ويراد بهاهنا ما يقابل الاعتبار باحد معانيه، فلابدّ من الاشارة الى معانى الاعتبار و المعنى الذى يقابل الأصالة هذه، فنقول: للامور الاعتبارية اصطلاحات متعددة:

---

١. التحصيل، ص٢٨۶.

٢. السيد البارع و الحكيم المتكلم مير محمد باقر بن السيد الفاضل العماد المير شمس الدين محمد الحسينى الاستر آبادى الشهير بمير داماد (ﷺ) كان رأس الحكمة و منارها و امام اهل المعرفة و سنامها و مع ذلك كان متوغلاً فى العبادة حتى اشتهر انه لم يأو بالليالى الى فراشه للاستراحة اربعين سنة و يقرء كل ليلة خمسة عشر جزئاً من القرآن الكريم و كان مقرّباً عند شاه عباس الصفوى و بعده عند الشاه صفى و سافر معه الى زيارة العتبات العاليات وفات فى سفره و دفن بين النجف و الكربلاء فى خان شور فى سنة(١٠۴٠) و له مصنفات كثيرة.

٣. القبسات ، ص٣٨ و قال الشهيد المطهرى(ره) فى شرح المبسوط ج١، ص٥٩: ان السيد مير داماد مع انه من المشائين ذهب الى اصالة الماهية.

۴. حكمة الاشراق ، ص:۶۴ و الحكمة المتعالية ، ج١ ص:۴١١.

۵. الحكمة المتعالية، ج١، ص۴٩.

اصطلاحات في الامور الاعتبارية

١ـ المعقولات الثانية المنطقية التى يكون عروضها و اتّصافها كلاهما فى الذهن ، كالكلية و الجنسية و النوعية و غيرها.

٢ـ المعقولات الثانية الفلسفية التى يكون عروضها فى الذهن و اتصافها فى الخارج، كالوجوب و الامكان و غيرهما. و تقابلها المعقولات الأولى و هى المفاهيم الماهوية التى قد تسمّى بالحقيقة كالإنسان و الشجر و الحجر . ثم انّهم ربما يصفون المقولات النسبية بأنّها اعتبارية، فان اريد انّها من المعقولات الثانية الفلسفة كان من هذا الاصطلاح، لكن على هذا لايصحّ عدّها من الاجناس العالية، و ان اريد أنّها مع كونها من المعقولات الماهويّة توصف بالاعتباريّة كان اصطلاحاً جديداً، فتفطّن.

٣ـ المفاهيم الاخلاقيّة او القيميّة التى لا تحكى عن حقايق عينيّة و لا ذهنية، بل تعتبر اوصافاً للأعمال كالحسن و القبح ـ فى الاعمال ـ و الوجوب و الاباحة و غيرها ممّا يرتبط بعلم الأخلاق و الفقه و سائر العلوم العمليّة.

٤ـ المعانى المفروضة المعتبرة فى ظرف الاجتماع التى تبتنى عليها الحياة الاجتماعية كالرئاسة و المالكية و الزوجية ممّا تشكّل موضوعات لمسائل الفقه و سائر العلوم العملية. و مآلها الى استعارة المفاهيم الحقيقية لتأمين اغراض المجتمع.

٥ـ ما اصطلح عليه فى هذا المبحث، و هو ان يكون تحقّق الشئ بالعرض فى قبال ما يكون تحققه بالذات. فالقائل بأصالة الوجود يقول ان المتحقق بالذات فى الخارج هو الوجود و انّ الآثار الخارجية انّما هى للوجود اصالةً و تنسب الى المهية الموجودة بالعرض، و القائل بأصالة المهية يقول ان المتحقق بالذات هو المهية و تلك الآثار تترتّب على المهية الموجودة حقيقةً و تنسب الى وجودها بالعرض.

و لايخفى ان المهية (بالحمل الشايع) امر حقيقى على حسب الاصطلاح الثانى فى عين انها امر اعتبارىّ على حسب الاصطلاح الأخير بناءً على القول بأصالة الوجود. و من الواضح أنّ هذه المعانى كلها غير الاعتبار بمعنى التوهم و مجرد الفرض الفارغ كأنياب الأغوال.[1]

المراد من اصالة الوجود و اعتبارية الماهية

ان كل واحد من الماهية و الوجود ليس له ما بإزاء فى الخارج و انّما الكلام ان مافى الخارج هل هو بازاء مفهوم الوجود و ليس بازاء الماهية شئ و انّما هى مفهوم حاكٍ عن الوجود متحد به او انه بازاء ماهية و انّه ليس بازاء الوجود شئ و معنى اصالة الوجود انه كما ان للفظ الانسان مثلاً مفهوم واحد و هو المعبر عنه بالحيوان الناطق و بازاء هذا المفهوم حقيقة و هو الانسان الخارجى كذلك للفظ الوجود مفهوم واحد بديهى و لهذا المفهوم حقيقة و تلك الحقيقة هى التى ينشأ بها الآثار المترتبة على الماهيات و صرف تلك الحقيقة موجودة بنفس ذاتها و الماهيات موجودة بها فمعنى قولك مهية الانسان موجودة انها ثابتة بالوجود و يكون من قبيل وصف الشىء بحال متعلقه نظير القرطاس ابيضٌ اذ ابيضية القرطاس ليس بنفس ذاته بل هو انما ابيض بالبياض بخلاف قضية الوجود موجود فانها من باب وصف الشىء بحال نفسه اذ الموجودية ثابتة للوجود بنفس ذاته فهو فى عين كونه وجوداً موجود و لذا يعبر عنه بكلمة (بود) بخلاف الماهية المعبّر عنها بكلمة (نمود) بمعنى انها يرائى انها موجودة و الّا فهى كسراب بقيعة يحسبها الجاهل انها موجودة.

---

١. تعليقه على نهاية الحكمة، ص٢٢.

و امّا فى الحقيقة فالموجودية انما هى وصف للوجود و ان موجودية الماهية ايضاً بالوجود و ذلك كالنور الذى هو مضىء بنفسه و العالم مضئ به و كالمعلومات الخارجية التى هى معلومة بالعرض و ان معلوميتها بالصور الحاصلة منها لدى النفس و تلك الصور معلومة بنفس ذاتها النورية لا بصور اخرى و كالكلى المنطقى الذى هو مفهوم الكلى فانه كلى بنفس ذاته حيث انه كلى بالحمل الاولى و الكلى الطبيعى كلى بالكلى المنطقى لانه معروض للمنطقى و كالاضافة التى هى مضاف حقيقى اى انها نفس الاضافة و المضاف المشهورى كالاب مثلاً مضاف بالاضافة التى هى مضاف حقيقى.

ادلة القائلين باصالة الوجود

استدل القائلون باصالة الوجود و اعتبارية الماهية بوجوه:

١ـ إنّ كلّ خير و شرف ينتهى الى الوجود و كل شرّ و نقص ينتهى الى العدم و لو كان الوجود امراً اعتبارياً لما كان منشئاً لكل خيرات و كمالات و الماهية من حيث هى لا تتصف بالخير و الكمال و لا بالشر و النقصان و هذا دليل على اصالة الوجود و اعتبارية الماهية.

٢ـ انّ الماهية من حيث هى ليست الّا هى، متساوية النسبة الى الوجود و العدم فلو لم يكن خروجها عن حدّ الاستواء بالوجود للزم الانقلاب و هو محال بالضرورة، فالمخرج عن حدّ الاستواء هو الاصيل.

٣ـ لو كان الوجود اعتبارياً و الماهية اصيلاً لما كان الفرق بين وجود الخارجى و الذهنى و التالى باطل فالمقدم مثله فانّ الاحراق يترتب على وجود النار فى الخارج دون ما اذا تصور نافى الذهن.

۴ـ الماهية من حيث هى تستوى نسبتها الى التقدم و التأخر و الشدة و الضعف و القوة و الفعل؛ لكنّ الأمور الموجودة فى الخارج مختلفة فى هذه الاوصاف فلو لم يكن الاختلاف بالوجود لكان بالماهية و هذا خلف لأنّ فاقد الشىء لا يكون معطيّاً للشىء.

۵ـ لابدّ لكل قضيّة ان يكون بين الموضوع و المحمول اختلاف من جهة (و لو بالاجمال و التفصيل) و الّا يلزم حمل الشىء على نفسه و هو ضرورى و ليس له فائدة و القضية لابدّ ان تكون ذافائدة و الأتحاد من جهة اخرى و الّا يلزم كذب القضية نحو الانسان حجرٌ. و ما يكون منشأً للوحدة هو الوجود لا الماهية و العدم لان الماهية مثار كثرة: و فطرتها الاختلاف، فان الماهيات بذواتها مختلفات و متكثرات. و لايحصل من الانسان و الحجر و الشجر و المدر و غيرها قضيّةٌ. و العدم عدمٌ لا يكون منشأ للاثر، فلابدّ ان يكون الوحدة بالوجود و ان يكون الوجود اصيلاً فلو كان الوجود امرا اعتبار يا لا يحصل الاتحاد الذى هو الهو هويّة و لم يتمّ مسألة التوحيد التى هى اسّ المسائل لا توحيد الذات و لا توحيد الصفات كما ذكر الحكيم المتأله السبزوارى(ﷺ) فى غرر الفرائد.

ادلة القائلين باصالة الماهية

لقد استدل الاشراقيون منهم شيخ الاشراق على نفى تحقق الوجود بوجوه: من ان الوجود لو كان حاصلاً فى الاعيان فهو موجود، لأنّ الحصول هو الوجود، و كل موجود له وجود، فلوجوده وجود الى غير النهاية.

فلقائل ان يقول فى دفعه: إنّ الوجود ليس بموجود، فانه لا يوصف الشىء بنفسه كما لا يقال فى العرف: ان البياض ابيض فغاية الأمران الوجود ليس بذى وجود كما ان البياض ليس بذى بياض و كونه معدوما بهذا لا يوجب اتصاف الشىء بنقيضه

عند صدقه عليه، لان نقيض الوجود هو العدم و اللا وجود، لا المعدوم و اللا موجود.[١]

و اجيب عنه ايضا بأن الوجود موجود، لكن بنفس ذاته، لا بوجود آخر، فلا يذهب الأمر الى غير النهاية.[٢]

و اجاب عنه شيخنا الاستاذ: ان معنى «موجود» في عرف الفلسفة اعمٌّ من أن يكون المتّصف به نفس الوجود بحيث يكون الوصف عين الموصوف: او امراً يتّصف به بحيث يكون الوصف زائداً على الموصوف و هذا نظير «العالم» الذى هو اعمّ من ان يكون نفسه عين العلم او يكون العلم امراً خارجاً عن ذاته. فمعنى كون الوجود موجوداً ان حقيقته هى الموجوديّة.[٣]

و منها ما ذكره فى حكمة الاشراق و هو انه: اذا كان الوجود للماهية وصفاً زايداً عليها فى الاعيان فله نسبة اليها و للنسبة وجود و لوجود النسبة نسبة الى النسبة و هكذا فيتسلسل.

و الجواب: ان النسبة امر اعتبارى وجودها فى العقل دون العين و التسلسل فى الامور الاعتبارية يقطع بانقطاع الاعتبار مع ان الوجود ليس صفة زايدة للماهية فى الخارج بحيث تكون امراً ينضم اليها بل هما متحدان فى الخارج و ان زيادته فى التصور و العقل يحلل بعض الموجودات الى ماهية و وجود و يلاحظ بينهما الاتصاف.

---

١. الحكمة المتعالية ج١ ص٤٠.

٢. بداية الحكمة ص١٤.

٣. تعليقة على نهاية الحكمة ص٣١.

و منها ان الوجود لو كان فى الاعيان لكان قائما بالماهية فقيامه اما بالماهية الموجودة، فيلزم وجودها قبل وجودها او المعدومة، فيلزم اجتماع النقيضين او بالماهية المجردة عن الوجود و العدم، فيلزم ارتفاع النقيضين.

و منها ان الوجود لو كان صفة للماهية و الماهية موصوفة به قابلة اياه فلا يخلو اما ان تكون موجودة بعد الوجود و اما ان تكون موجودة قبله و اما ان تكون موجودة معه لكن اللتوالى كلها باطلة اما الاول اعنى كون الماهية موجودة بعد الوجود فللزوم حصول الوجود بالاستقلال فلا قابلية و لا صفتية و اما الثانى فلان الماهية حينئذٍ موجودة قبل الوجود و اما الثالث فلان الماهية حينئذٍ موجودة مع الوجود لا بالوجود فلها وجود آخر فينقل الكلام فى وجودها الآخر و هكذا فيتسلسل.

و الجواب عن هذين الدليلين: ان اتصاف الماهية بالوجود امر عقلى ليس كاتصاف الموضوع بساير الاعراض القائمة به حتى يكون للماهية وجود منفرد و لوجودها وجود ثم يتصف احدهما بالآخر بل هما فى الواقع امر واحد بلا تقدم و لا تأخر و لا معية بينهما اصلاً و اتصافها به انما هو فى العقل.

الفرق بين الماهية و المفهوم

الفرق بينهما بالعموم و الخصوص من وجه و مادة الاجتماع هى الماهية الموجودة فى الذهن حيث انها مهية و مفهوم اما الماهية، فلان الماهية اسم لجوهر الشىء و ذاته مطلقا سواء كان موجوداً فى الخارج او فى الذهن او اعتبر من حيث هو هو مع قطع النظر عن الوجودين.

و مادة افتراق الماهية عن المفهوم هى الماهية الموجودة فى الخارج او الماهية من حيث هى هى مع قطع النظر عن الوجودين، فانها يصدق عليها الماهية لا المفهوم و مادة افتراق

المفهوم عن الماهية هى مفهوم الوجود اعنى ذاك المعنى العام البديهى اذا قيد بالذهنى فانه مفهوم حيث انه موجود فى الذهن لكنه ليس بماهية بل هو امر يلاحظ فى مقابل الماهية.

الفرق بين المهية و الحقيقة

الفرق بين المهية و الحقيقة ايضا بالعموم من وجه و مادة الاجتماع هى المهية الموجودة فى الخارج فانها مهية كما هو واضح و حقيقة لأنّ الحقيقة عبارة عن الشىء بوصف الموجودية فى الخارج فالعنقاء مثلاً لا حقيقة له اى ليس بموجود فى الخارج و ان كان له مهية لكنها توصف بالمعدومية.

و مادة افتراق المهية عن الحقيقة هى المهية الموجودة فى الذهن او الماهية من حيث هى هى و مادة افتراق الحقيقة عن الماهية هى حقيقة الوجود و واقعه بناء على اصالة الوجود حيث انها موجودة فى الخارج و متحققه فيه لكنها ليست مهية بل هى حقيقة الوجود.[١]

الحقيقة تستعمل بمعاني كثيرة:

١ـ الحقيقة قد تستعمل مرادفة للمهية و مقابلة للوجود. قال الشيخ فى إلاهيات الشفاء: إنّه من البيّن أنّ لكل شىء حقيقة خاصّة هى مهيّته، و معلوم أنّ حقيقة كلّ شىء الخاصّة به غير الوجود الذى يرادف الاثبات.[٢]

٢ـ و قد تستعمل مرادفةً للوجود العينى، و هذا هو المراد بقولهم: حقيقة الوجود اصيلة دون مفهومه.

---

١ . درر الفوائد للآملى (مدّ ظلّه) ص٨٣.

٢ . الفصل الخامس من المقالة الأولى من الالهيات الشفاء

٣ـ و قد تستعمل فى السنة العرفاء فى مورد الواجب تبارك و تعالى فى مقابل الوجود المجازى الذى ينسبونه الى الممكنات.

٤ـ و قد تستعمل فى الوجود السارى فى جميع الموجودات سرياناً عينيّاً مشابهاً لسريان مفهوم الجنس فى انواعه سرياناً ذهنياً او لسريان الكلى الطبيعى فى افراده.

٥ـ و قد تستعل مرادفةً للكنه، كما يقال: حقيقة الوجود مجهولة اى لا يدرك الذهن كنهه.

اقسام الوجود

ان للاشياء اربعة وجودات: وجودان حقيقيان و وجودان اعتباريان.

الاول: الوجود الخارجى كوجود افراد الانسان و الحيوان و الشجر و الحجر و غيرها.

الثانى : الوجود الذهنى و هو علمنا بالاشياء الخارجية و غيرها من المفاهيم و هذان الوجودان هما الوجودان الحقيقيان لانهما ليسا بوضع واضع و لاباعتبار معتبر.

الثالث: الوجود اللفظى و هو احضار المعانى بالالفاظ بدلاً من احضارها بنفسها.

الرابع: الوجود الكتبى و هو وجود للفظ و وجود للمعنى تبعاً اى ان الموجود حقيقة هو الكتابة لا غير، و ينسب الوجود الى اللفظ و المعنى مجازا بسبب الوضع، كما ينسب وجود اللفظ الى المعنى مجازاً بسبب الوضع.

اقسام الوجود: من الرابط و الرابطي و المحمولي

ينقسم الوجود الى وجود الرابط و النفسى و المراد من وجود الرابط ما لا نفسية له اصلاً و يكون مفاد كان الناقصة اعنى ثبوت الشىء للشىء كوجود الرابط

بين الموضوع و المحمول سواء كان موجودا فى القضية نحو البياض موجود فى الجسم او الجسم كائن ابيض ام لا نحو زيد كاتب و يعبّر عنه بالفارسى بـ «است» و تكون القضية ثنائية، ففى جميعها وجود رابط غير مستقل بالمفهومية، و هو الوجود لا فى نفسه؛ فهو معنى حرفى لا يخبر عنه.

و الوجود النفسى ما يكون مفاد كان التامة اعنى ثبوت الشىء و يعبّر عنه بالوجود المحمولى و هو على ثلاثة اقسام.

١ـ وجود فى نفسه و لنفسه و بنفسه كوجود الواجب تبارك و تعالى.

٢ـ وجود فى نفسه و لنفسه و بغيره كوجود الجوهر.

٣ـ وجود فى نفسه و لغيره و بغيره كوجود العرض، يسمّى وجود الرابطى.

و من هنا يعلم الفرق بين وجود الرابط و الرابطى بان الأوّل ما لا نفسية له و يكون مفاد كان الناقصةوالثانى وجود فى نفسه ويكون مفاد كان التامة كوجود العرض.

و بعبارة اخرى: الوجود المحمولى ما كان مستقلاً و قابلاً للحمل على الموضوع نحو الله تعالى موجود، الانسان موجود، و الشجر موجود و الوجود الرابط ما لا نفسية له اصلاً و لا يكون قابلاً للحمل على الموضوع بل يكون رابطاً بين الموضوع و المحمول كما ذكرناه. و الوجود الرابطى ما له وجودفى نفسه اما لغيره وبغيره كوجود الاعراض.

الفرق بين الوجود الخارجي و الذهني

الوجود الخارجى بحسب الاصطلاح هو الوجود الذى يترتب به على الشىء آثاره المطلوبة و يقال له الوجود فى الخارج، و الوجود العينى، و الوجود الاصيل.

و الوجود الذهنى هو الوجود الذى لا يترتب به على الشىء آثاره المطلوبة فى الخارج و ان ترتّبت عليها آثار اُخر غير آثارها الخارجية كتصور الامور الموجودة فى

الخارج كالانسان و الفرس او غير موجودة فى الخارج كالعدم المطلق و المعدوم المطلق و اجتماع النقيضين و سائر المحالات فلها ثبوت ما عندنا لا تصافها باحكام ثبوتيّة كتميّزها من غيرها و حضورها لنا بعد غيبتها و يقال له الوجود الذهنى، و الوجود فى الذهن، و الوجود الظلّى، و الوجود الغير الاصيل.

المراد من المادة

المادة تطلق تارةً و يراد منها المادة بالمعنى الاخص و هى الهيولى التى محل للصورة الجسمية و النوعية و أخرى يراد منها المادة بالمعنى الاعم و هى المعنى الأوّل و الموضوع الذى هو محل للعرض و البدن الذى هو محل و متعلق للنفس فيقال للثلاثة اعنى الهيولى و موضوع العرض و متعلق النفس المادة بالمعنى الأعم.

أنحاء تمايز الوجود

تمايز الوجود على انحاء اربعة:

الأوّل: التمايز بتمام الذات بان يكون الشيئان ليس بينهما وجه اشتراك كمقولات العشر على مذهب القدماء.

الثانى: التمايز ببعض الذات كالإنسان و الفرس و الخط و السطح.

الثالث: التمايز بالعوارض و الضمائم كوجود الانسان فى ضمن افراده و مصاديقه فى ازمنة مختلفة و امكنة متباينة و اوصاف متضادة.

الرابع: التمايز بالنّقص و الكمال، لأنّه يمكن ان لا يكون بين الشئين تباين بالذات و لا بجزئها و لا بالعوارض بل يكون بالنقص و الكمال لأنّ الوجود كالنور

ذات مراتب و ما به الاشتراك عين ما به الامتياز يعنى اشتراكهما بالوجود و افتراقهما ايضاً بالوجود كما اشار الحكيم السبزوارى الى كل واحد منها فى منظومته:

اَلمَيْزُ اِمّا بتَمامِ الذّاتِ اَوْ بَعْضِها اَوْجا بمُنْضَمّاتِ

بالنّقْصِ و اَلكَمالِ فى المَهيّة ايضاً يَجُوزُ عِندَ الاِشراقِية

و ليس فى الاعدام تمايز الّا باعتبار ما اضيف اليه كعدم زيد و عدم عمرو فيكون التمايز فى الاعدام باعتبار الوجود الذهنى.

لا مَيْزَ فى الاَعْدامِ من حيثُ العَدَم وَ هُوَ لَها اذاً بِوْهمٍ تُرتَسَمْ

الفرق بين المادة الاولي و الثانية

المراد من المادة الاولى (اى مادّة المواد التى ليس لها مادة و كل علّة المادى تنتهى اليها) ما كانت حاملة لاستعداد الشىء الآخر. و لا يحتاج الجمهور فى اثبات وجود امر يصدق عليه مفهوم هذا الاسم، فان كل من له استيهال مخاطبة علمية، يعلم و يعتقد يقيناً بالفكر و الحدس، ان التراب يصير نطفة و النطفة تصير جسد انسان او حيوان و البذر يصير شجراً و الشجر يصير رماداً و فحماً. فهى فى ذاتها محض قوّة الأشياء، لا فعليّة لها الّا فعليّة أنّها قوّة الأشياء.

ان المادة (الهيولى) من حيث المفهوم لا خلاف فيها لا حد بل وقع الاتفاق من العقلاء، مع افتراقهم فى الاراء على ثبوت مادة يتوارد عليها الصور و الهيئات الّا عند الّا شراقيين و من تبعهم نفس الجسم الذى هو امر واحد، لا تركيب فيه عندهم بوجه من الوجوه، فمن حيث جوهريته يسمّى جسماً و من حيث اضافته و قبوله للصور و المقادير، يسمّى مادة. فالمراد من الجسم هو صورة الجسمية و بالعكس.

و عند المشائين و من يحذو حذوهم جوهر ابسط يتقوم بجوهر آخر يحلّ فيه يسمّى صورة يتحصل من تركيبهما جوهر وحدانى الحد قابل للمقادير والاعراض و الصور اللاحقة و هو الاجسم، فالجسم عندهم مركب فى حقيقته من الهيولى و من الاتصال القابل للابعاد الثلاثة و عند اصحاب ذيمقراطيس اجسام متعددة بسائط غير قابلة للفصل (بمعنى ان الجسم مركّب من اجزاء بالفعل متناهية صغار صلبة لا تقبل القسمة الخارجية لصغرها و صلابتها و لكن تقبل القسمة الوهميّة و العقليّة).

و عند قوم آخر هم المتكلمون على تشعّبهم و تكثّرهم هو الجواهر الفردة التى يتقوم بها التأليف فيحصل الجسم فالتأليف عندهم بمنزلة الصورة عند المشائين إلّا انه عرض لا يقوم بذاته بل بمحله و الصورة جوهر يقوم بذاته و يتقوم به محله الذى هو الهيولى.[1]

و المادة الأولى عند الطالس عبارة عن الماء و عند بعض آخر عبارة عن النار و عند ثالث عبارة عن الهواء و هذه الانظار كلّها مردودة لا دليل عليها و الحق أنّ المادة الاولى لا توجد مستقلاً بل تتحقق فى ضمن المركبات.

و المادة الاولى عند ذيمقراطيس عبارة عن الاجزاء الصغار للجسم (اجزاء لا يتجزّى فى العين) لا تقبل القسمة الخارجيّة لصغرها و صلابتها و لكن تقبل الوهمية و العقلية، خلافا للمتكلمين فانهم قائلون بان المادة الاولى عبارة عن الاجزاء التى لا تتجزّى لا فى العين و لا فى الذهن.

والمراد من المادة الثانية (الهيولى الثانية) ما كان فى مقابل المادة الاولى التى تقبل الصور الخاصة، فالمضغة مثلاً مادة للانسان و العلقة مادة للمضغة و المنى مادة للعلقة و الغذاء مادة للمنى و التراب مادة للغذاء و يطلق على جميع هذه المواد الهيولى الثانية.

---

١ . الحكمة المتعالية ج٥ ص۶۶.

الفرق بين الجسم الطبيعي و التعليمي

الجسم الطبيعی: جوهرٌ يُمْكنُ اَنْ يُفْرَضَ فيه خطوطٌ ثلاثةٌ متقاطعةٌ على زوايا قوائمَ. لا يشترط فی جسمية الجسم ان يكون بالفعل ذو ابعاد ثلاثة حتى يرد الاشكال فی الجسم الذی يكون تمام ابعاده متساوية لم يعرف الطول من العرض و العرض من العمق. و الكرة التی ليست لها ابعاد ثلاثة بالفعل.

و الفرق بينهما بالابهام و التعيّن فأنّ الجسم إن اعتبر مبهماً بان يلاحظ ذو ابعاد ثلاثة من دون تعيّن لا بعاضه فهو جسم طبيعی و ان لوحظ ابعاده متعيّناً بان يكون طوله ۲۰ و عرضه ۱۰ و عمقه ۵ مثلاً يسمّی بالجسم التعليمی و ثانياً انّ الجسم الطبيعی لا يتغيّر بالتكاثف و التخلخل (التضييق و التوسعة) بل هو ثابت فی كلّ حال مادام الجسم باقياً بخلاف الجسم التعليمی فانه يتغيّر بتغيّر الكمية.

الفرق بين المعقولات الاولي و المعقولات الثانية الفلسفية و المنطقية

المعقولات الاولی: ما كان اتصاف المعروض بالعارض و عروض العارض على المعروض كلاهما فی الخارج و بعبارة اخری: المفاهيم التی لها ما بازاء فی الخارج بحيث يكون عروض المحمول على الموضوع و اتصاف الموضوع بالمحمول كلاهما فی الخارج نحو زيد قائم مثلاً يسمّی المعقولات الاولی.

المعقولات الثانية الفلسفية: ما كان عروض المحمول على الموضوع فی الذهن و اتّصاف الموضوع على المحمول فی الخارج نحو الانسان ممكن و النار علة للحرارة. و بعبارة اخری: المفاهيم التی ليس لها ما بازاء فی الخارج كمفهوم الممكن و الواجب و العلة و المعلول.

المعقولات الثانية المنطقية: ما كان اتصاف المعروض بالعارض و عروض العارض على المعروض كلاهما فى الذهن. نحو الانسان كلّى لان المفهوم الكلية يعرض على الانسان فى الذهن و الانسان الذهنى يتصف بالكية لا الانسان الموجود فى الخارج.

كما قال الحكيم السبزوارى فى منظومته:

إن كانَ الإتّصافُ كَالْعُرُوضِ فى عقْلِكَ فَالْمَعْقُولُ بالثّانى صَفى
بما عُرُوضُهُ بعقْلِنا ارتُسِمَ فى العَيْنِ أَوْ فيه اِتّصافُهُ رُسِمَ
فَالْمَنْطِقىُّ الأوّلُ كَالْمُعَرِّفِ ثانيهُما مُصْطَلَحٌ لِلْفَلْسَفىِّ

المراد من العقل و النفس و المادة

العقل: هو الجوهر المجرد عن المادة ذاتاً و فعلاً.

و النفس: هى الجوهر المجرد عن المادة ذاتاً المتعلق بها فعلاً.

و المادة: هى الجوهر الحامل للقوة و الصورة الجسمية. كما ذكرنا سابقاً.

الفرق بين المحمول بالضميمة و المحمول بالصميمة

المحمول بالصميمة: ما لا يتوقف على ضمّ ضميمة على المعروض، بل نفس المعروض و ذاته مع قطع النظر عن جميع ما عداه منشأ لصحة الحمل عليه و ذلك كالممكن و الشىء المحمولان على الانسان، فأنّ الانسان بذاته و من حيث نفسه مع قطع النظر عن كل ما يكون غيره ممكنٌ و شىءٌ.

و المحمول بالضميمة: ما يتوقف على ضم ضميمة على المعروض بحيث لولاه لم يصح الحمل و ذلك كالكاتب و الضاحك، فان مالم ينضم اليه الكتابة و الضحك لم يستحق لان يحمل عليه الكاتب و الضاحك.

الفرق بين الخارج المحمول و المحمول بالضميمة

المراد من المحمول بالضميمة هو كل محمول يتوقف صحة حمله على موضوعه على قيام امر مغاير للموضوع معه كالابيض المحمول على الجسم حيث يتوقف صحة حمله عليه على قيام البياض به و يقابله الخارج المحمول و هو ما يصحّ حمله على معروضه بلا توقف فى صحة حمله على قيام امر به مغاير له كالشيء و الممكن. كما ذكرناه سابقاً.

المراد من التركيب الحقيقي و الاعتباري

الكلام فى هذه المسئلة يقع تارتا فى مرحلة الثبوت اى ما به يتحقق المركب الحقيقى و اخرى فى مرحلة الاثبات اعنى ما يحرز انه مركب حقيقى اما مرحلة الثبوت:

فالتركيب الحقيقى يحصل من اجتماع امور بينها فعل و انفعال و احتياج و افتقار بكون بعضها مؤثراً فى بعض و بعضها متأثراً عن بعض كالماهية المركبة من الجنس و الفصل و الجسم المركب من المادة و الصورة.

و اما مرحلة الاثبات فامارة التركيب الحقيقى هو ان يترتب على الكل اثر مغاير مع الآثار المترتبة على الاجزاء كالياقوت المركب من العناصر الذى اثره تفريح القلب و هو غير آثار العناصر و امارة التركيب الاعتبارى هى ان يكون اثره مجموع الاثار المترتبة على الاجزاء كفتح البلد الذى هو اثر العسكر اذالفتح عبارة عن قلع قوّة العدو و اقامة الفاتحين مقامهم و هو ينحل الى عدة افعال كل واحد منها قائم بعدة من آحاد العسكر و مجموع هذه الافعال هو الفتح.

الفرق بين التركيب الانضمامي و الاتحادي

المراد من التركيب الانضمامى هو ان ينضم شىء الى شىء و يكون لكل واحد منهما ذات عليحدة فى المركب منهما، فيكون فى المركب كثرة بالفعل كتركيب البيت من الابواب و الاخشاب و اللبنات وتركيب البخار من الاجزاء المائية و الهوائية.

و التركيب الاتحادى هو ان يصير الشىء عين شىء آخر و متحداً معه و يكون لكليهما فى المركب ذات واحدة هى عين كل منهما و عين المركب منهما كصيرورة زيد كاتباً و هما ذات واحدة فى الخارج.

اقسام اللازم:

اللازم ينقسم الى ثلاثة اقسام.

١ـ لازم الوجود الخارجى: كالحرارة بالقياس الى النار.

٢ـ لازم الوجود الذهنى: كالكلية بالنسبة الى الانسان.

٣ـ لازم الوجودين: كالزوجية بالقياس الى الاربعة و هذا يسمّى بلازم الماهية ايضاً.

اتحاد العاقل و المعقول

اعلم ان البحث فى اتحاد العاقل و المعقول (اتحاد العالم و المعلوم) يقع عن جهات:

الاولى: فى القائلين به واوّل من نقل عنه من الحكماء هو «الفرفوريوس» من المشائين و قد نقل عنه الشيخ فى كتبه قال فى الاشارات[1]: انّ قوماً من المتصدّرين يقع

---

١ . راجع النمط السابع من الاشارات.

عندهم ان الجوهر العاقل اذا عقل صورة عقلية صار هو هو ـ الى ان قال و كان لهم رجل يعرف بـ «فرفوريوس» عمل فى العقل و المعقولات كتاباً يُثنى عليه المشّائون، و هو حَشَفٌ كله. و هم يعلمون من انفسهم انهم لا يفهمونه و لا فرفوريوس نفسه. و قد ناقضه من اهل زمانه رجل، و ناقض هو ذلك المناقض بما هو اسقط من الاول. و قال الشيخ فى الشفاء:[1] و ما يقال من أنّ ذات النفس تصير هى المعقولات فهو من جملة ما يستحيل عندى، فأنّى لست افهم قولهم انّ شيئا يصير شيئاً آخر، و لا اعقل ان ذلك كيف يكون ـ الى ان قال ـ نعم هذا فى شىء آخر يمكن ان يكون، على ما سنفصله فى موضعه. و قال فى التعليقات: «كلّ ما يعقل ذاته فإنّه هو العقل و العاقل و المعقول. و هذا الحكم لا يصحّ الّا فى الاولّ»[2] و مراده هذا الاتّحاد فى مورد العلم بالغير يختصّ بالواجب تبارك و تعالى، و أمّا فى العلم بالنفس فهو حاصل فى جميع الجواهر المجرّدة.

و قال فى التعليقات ايضاً: « و امّا ما يقال انّا اذا عقلنا شيئاً فأنّا نصير ذلك المعقول، فهو محال، فانه يلزم ان يكون اذا عقلنا البارى ان نتّحد به و نكون هو. و هذا الحكم لا يصحّ الّا فى الاولّ، فانه يعقل ذاته، و ذاته مبدأ المعقولات، فهو يعقل الاشياء من ذاته، و كل شىء حاصل له حاضر عنده معقول له بالفعل.[3]

المتألهين فشيّده باحسن اساس و صار من احدى المطالب العالية من حكمة المتعالية.

الجهة الثانية: فى تحرير محل البحث و ما هو المحكوم بالاتحاد من العاقل و المعقول.

---

١ . الفصل السادس من المقالة الخامسة من الفنّ السادس من طبيعيات الشفاء.

٢ . راجع التعليقات ص ١٥٩.

٣ . راجع التعليقات ص ١٥٩.

اعلم انه عند ادراكنا معقولاً مثل ما اذا تعقلنا الانسان مثلاً فهنا اشياء: وجود النفس العاقلة، و مهياتها، و وجود الانسان المعقول بالذات الذى فى القوة العاقلة، و مهيته، و وجود الانسان المعقول بالعرض الذى هو انسان خارجى و مهيته التى هى عين مهية الانسان المعقول بالذات، فالمعقول بالذات متحد المهية مع المعقول بالعرض و متغاير معه بالوجود فهنا ستة امور(١) وجود العاقل و مهيته (٢) و وجود المعقول بالذات و مهيته(٣) و وجود المعقول بالعرض و مهيته و المقصود من اتحاد العاقل و المعقول ليس اتحاد مهية العاقل مع مهية المعقول بالذات التى هى عين مهية المعقول بالعرض، ضرورة انه ليس من عاقل ان يتفوه بانه اذا تعقلنا شجراً يصير ماهيتنا عين ماهية الشجر و اذا تعقلنا حجراً تصير ماهيتنا عين ماهية الحجر و لعل الى ذلك ينظر ما اورده الشيخ على القائلين بالاتحاد بقوله: ان قوماً من المتصدرين يقع عندهم ان الجوهر العاقل اذا عقل صورة عقلية صار هو هو الخ.

و لا اتحاد وجود العاقل مع ماهية المعقول بالذات التى هى ماهية المعقول بالعرض و لا اتحاد وجود العاقل مع وجود المعقول بالعرض حتى يكون اذا تعقلنا فرساً يصير وجودنا عين وجود الفرس الخارجى الذى هو المعقول بالعرض بل المراد اتحاد وجود العاقل مع وجود المعقول بالذات الذى وجوده فى نفسه عين وجوده لعاقله و هذه الاتحاد ايضاً ليس على نحو الاطلاق مع عدم انحفاظ المراتب بل يكون على احد نحوين اما بنحو الكثرة فى الوحدة بمعنى وجود صور العلمية على نحو اللف و الرتق بوجود النفس فى المرتبة الشامخة من النفس و المقام العالى منها او بنحو الوحدة فى الكثرة بمعنى وجودها على نحو النشر و الفتق بنور وجود النفس و شعاعه و اشراقه الذى هو ظل وجودها و كالمعنى الحرفى بالنسبة اليها و بعد تنقيح محل البحث يظهر ان اكثر ما اورده على القول بالاتحاد خارج عن موضوعه و ليس اشكالا عليه بل هو ناش عن عدم التدبر فى موضوع البحث.

و قال الفيلسوف المجدد فى تعليقته على نهاية الحكمة ما هذا لفظه:

فنقول: المراد بالاتّحاد بين العاقل و المعقول هو الاتحاد فى الوجود دون المفهوم و المهية. فمن البديهىّ ان مهية العاقل لا تنقلب الى مهية المعقول، و لا مهية المعقول تنقلب الى مهية العاقل، كما ان اتّحاد مفهومين متبائنين ببعضهما او اتّحاد وجودٍ بما أنّه وجود بمفهوم بما انه مفهوم ايضاً غير معقول.

و امّا اتحاد الوجودين فليس المراد به انّ وجودين اثنين يصيران وجوداً واحدا بعينه، بل المراد ما يشتمل اتّحاد الرابط بالمستقل، و اتّحاد الرابطى بالموضوع. امّا الاول فيجرى فى كل علّة مفيضة للوجود مع معلولها، و يرجع الى التشكيك الخاصّ فى حقيقة الوجود، و معناه عدم استقلال المعلول دون العلّة و كونه ربطاً محضاً بها. فالاتحاد بهذا المعنى حاصل فى علم العلة و المعلول ببعضهما علماً حضوريّاً.

و أمّا العلوم الحصولية فما كان منها من فعل النفس كما فى المعقولات الثانية يجرى هذا المجرى، و كذا فى غيرها عند من يعدّها من فعل النفس. لكن هذا المشى يختص بالقائلين بالتشكيك الخاصّى فى حقيقة الوجود كصدر المتألهين و اتباعه.

و امّا الاتحاد بالمعنى الثانى فينقسم الى قسمين: اتّحاد العرض بالجوهر، و اتحاد الصورة بالمادة. فكلّ من يقول بأن العلم كيف نفسانى و يصحّح اتحاد وجود العرض بوجود الجوهر لا يتحاشى عن اتّحاده بالنفس اتّحاد العرض بالموضوع، كما صرّح به صدر المتألهين و اتباعه و منهم الاستاذ (قدس سره) فى مواضع متعددة و لا سيّما على القول بكون العرض من مراتب وجود الجوهر و شئونه. و حيث ان المعلوم بالذات هو الصورة العلمية فيتمّ القول باتّحاد العلم و العالم و المعلوم بهذا المعنى. و لكن يظهر من

كلامهم فى هذا الباب انّهم يذهبون الى ابعد من ذلك ممّا يرجع الى كون النفس كمادّة للمعقولات، و كونها كصور للنفس تتحصّل بالاتّحاد معها تحصّلاً جوهريّاً جديداً. [1]

البراهين علي اتحاد العاقل و المعقول

الجهة الثالثة: فى ذكر البراهين على الاتحاد و قد استدلوا له بوجوه:

الاول: ما نقل عن اسكندر الافروديسى من اتحاد المادة و الصورة و ان التركيب بينهما اتحادى و هو ان يصير الشىء عين شىء آخر و متحدا معه و يكون لكليهما فى المركب ذات واحدة هى عين كل منهما و عين المركب منهما كصيرورة زيد كاتباً و هما ذات واحدة فى الخارج كما ذكرنا آنفاً.

و اذا كانت الهيولى متحدة مع الصورة مع كونها جسمانية فاتحاد النفس فى مرتبة العقل الهيولائى للطافتها و تجردها مع الصورة العلمية اولى.

الثانى: ما استدل به صدر المتألهين و هذا نصّ عبارته: إنّ مسألة كون النفس عاقلة لصور الأشياء المعقولة من اغمض المسائل الحكمية التى لم ينقّح لاحد من علماء الاسلام الى يومنا هذا، و نحن لمّا رأينا صعوبة هذه المسألة و تأملنا فى اشكال كون العلم بالجوهر جوهراً و عرضاً و لم نر فى كتب القوم سيّما كتب رئيسهم ابى على كالشفاء و النجاة و الاشارات و عيون الحكمة و غيرها ما يشفى العليل و يروى الغليل بل وجدناه و كل من فى طبقته و أشباحه و اتباعه كتلميذه بهمنيار و شيخ اتباع الرواقيين و المحقق الطوسى نصير الدين و غير هم من المتأخرين لم يأتوا بعده بشىء يمكن التعويل عليه.

---

١ . تعليقة النهاية ص: ٣٥٩ لآية الله المصباح اليزدى (حفظه الله).

و اذا كان هذا حال هؤلاء المعتبرين من الفضلاء فما حال غير هؤلاء من اصحاب الاوهام و الخيالات و اولى وساوس المقالات و الجدالات؛ فتوجّهنا جبليّاً الى مسبّب الاسباب و تضرّعنا تضرّعاً غريزياً الى مسهّل الامور الصعاب فى فتح هذا الباب اذ كنّا قد جربّنا مراراً كثيرة سيما فى باب اعلام الخيرات العلمية و إلهام الحقايق الالهية لمستحقيه و محتاجيه انّ عادته الاحسان و الانعام، و سجيته الكرم و الإعلام، و شيمته رفع أعلام الهداية و بسط انوار الافاضة فأفاض علينا فى ساعة تسويدى هذا الفصل من خزائن علمه علماً جديداً، و فتح على قلوبنا من ابواب رحمته فتحاً مبيناً و ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء و الله ذو الفضل العظيم فنقول: « امتثالاً لقوله تعالى: و اما بنعمة ربّك فحدّث.» ان صور الاشياء على قسمن احداهما صورة مادية قوام وجودها بالمادة و الوضع و المكان و غيرها، و مثل تلك الصورة لا يمكن ان يكون بحسب هذا الوجود المادى معقولة بالفعل بل و لا محسوسة ايضاً كذلك الّا بالعرض.

و الاخرى صورة مجردة عن المادة و الوضع و المكان تجريداً إمّا تامّاً فهى صورة معقولة بالفعل او ناقصاً فهى متخيلة او محسوسة بالفعل، وقد صحّ عند جميع الحكماء انّ الصورة المعقولة بالفعل وجودها فى نفسها و وجودها للعاقل شىء واحد من جهةواحدة بلااختلاف وكذا المحسوس بما هو محسوس وجوده فى نفسه و وجوده للجوهرا لحاس شىء واحد بلا اختلاف جهة فاذا كان الامر هكذا فلوفرض ان المعقول بالفعل امروجوده غير وجود العاقل حتّى يكونا ذاتين موجودتين متغايرتين لكل منهما هوية مغايرة للاخرى، و يكون الارتباط بينهما لمجرد الحاليّة والمحليّة كالسواد و الجسم الذى هو محل السواد لكان يلزم حينئذ ان يمكن اعتبار وجود كل منهما مع عزل النظر عن اعتبار صاحبه لانّ اقل مراتب الاثنينية بين شيئين اثنين ان يكون لكل منهما وجود فى نفسه و انقطع النظر عن قرينة لكنّ الحال فى المعقول بالفعل ليس هذا الحال اذا المعقول

بالفعل ليس له وجود آخر الّاهذا الوجود الذى هوبذاته معقول لابشىء آخر وكون الشىء معقولاً لايتصورا لّابكون شىء عاقلا له، فلوكان العاقل امراً مغايراً له لكان هو فيحد نفسه مع قطع النظر عن ذلك العاقل غير معقول فلم يكن وجوده هذا الوجود العقلى وهو وجود الصورة العقلية، فانّ الصورة المعقولة من الشىء المجردة عن المادة سواء كان تجردّ ها بتجريد مجرّد اياها عن المادة ام بحسب الفطرة فهى معقولة بالفعل ابدا سواء عقلها عاقل من خارج ام لا فاذن هو عاقل بالفعل كما انه معقول و الّالزم انفكاك المعقول بالفعل عن العاقل بالفعل، و قد مرّ فى مباحث المضاف ان المتضائفين متكافئان فى الوجود وفى درجة الوجود ايضاً ان كان احد هما بالفعل كان الآخر بالفعل و ان كان بالقوة كان الآخر بالقوة و ان كان احدهما ثابتاً فى مرتبة من المراتب كان الآخر ايضاً ثابتاً فيها الخ.[1]

الثالث: ان الخارج كما لم يكن ظرفاً للخارجى مثل المكان الذى ظرف للمتمكن بل الخارجى مرتبة من وجود الخارج و به يشكل الخارج و يتحقق و ليس نسبته الى الخارج كنسبة الكوز الى الماء حيث يكون الكوز شيئاً و هو الظرف و الماء شيئاً آخر و هو المظروف و اذا قلنا زيد فى الخارج لا يكون الدار التى زيد فيها خارجا لزيد اذا الدار ايضاً فى الخارج بل زيد و دار زيد و البلد الذى فيه دار زيد و الارض التى فيها بلد دار زيد و السماء الذى يظل على تلك الارض كلها فى الخارج بمعنى ان كل واحد منها شىء من الخارج فالخارج و الخارجى شىء واحد كذلك الذهن ليس شىء و الذهنى شىء آخر حتى يكون الذهن ظرفاً و الذهنى مظروفاً و يكون حصوله فيه كحصول المظروف فى الظرف بل الذهن و الذهنى شىء واحد و انّما عبّر عنه بالتأييد لأنّ مقايسة الذهنى و الذهن الى الخارجى و الخارج لا يصير برهاناً على اتحاد

---

١. الحكمة المتعالية ج٣ ص٣١٢.

الذهن و الذهنی لا مكان الفرق بينهما و بين الخارج و الخارجی باتحاد الخارج و الخارجی دون الذهن و الذهنی.

الرابع: ان المعقول بالذات مجرّد و كل مجرّد عاقل لذاته، فالمعقول عاقل لذاته و لكن هذا انّما يتمّ لو ثبت عدم قيام المعقول بالنفس بالقيام الحلولی كما عليه صدر المتألهين و اما مع قيامه به قياماً حلولياً، فلا اذا البرهان دالّ علی ان المجرّد القائم بذاته عاقل لذاته معقول لذاته لا مطلقا.

الخامس: ان ادراك الكليات انما هو بمشاهدة النفس العقول المتكافئة العرضية عن بعد كما هو طريقة صدر المتألهين و ان للنفس تحصل اضافة شهودية اشراقية اليها كما قالوا اياها يتلقی العقل عند ادراكه و معلوم انها ای العقول المشهودة المدركة مجرّدة قائمة بذاتها و كل مجرّد كذلك فهو عاقل.

السادس: ان المصداق الحقيقی لكل مشتق انما هو مبدئه و انّما يسند الی من قام به المبدأ لاجل اتصافه بذاك المبدأ، فيكون اسناد المشتق الی المبدأ نفسه من قبيل وصف الشیء بحال نفسه والی من اتصف بالمبدأ من قبيل وصف الشیء بحال متعلقه فالوجود موجود بنفسه و المهية موجودة بالوجود و البياض ابيضٌ بنفسه و الجسم ابيض بالبياض و هكذا و النفس مع كونها تقابل العقل قد سمّی عندهم بالعقل باعتبار المعقول فان المعقول عقلٌ بنفسه فمن حيث هو معقول بالقوة يسمی عقلاً بالقوة و من حيث هو معقول بالفعل عقل بالفعل.

السابع: ان النفس باعتبار مقامها الشامخ و باطن ذاتها فيّاض للمعقولات و مفيض الوجود و معطی الكمال ليس فاقداً له بل واجد ايّاه.[١]

---

١. درر الفوائد للآملی (ره).

و قال العلامة الطباطبائى (ﷺ): علم الشىء بالشىء هو حصول المعلوم اى الصورة العلميّة للعالم كما تقدّم، و حصول الشىء وجوده و وجوده نفسه. فالعلم هو عين المعلوم بالذات و لازم حصول المعلوم للعالم و حضوره عنده اتحاد العالم به، سواء كان معلوماً حضوريّاً او حصوليّاً فأنّ المعلوم الحصولىّ ان كان امراً قائماً بنفسه كان وجوده لنفسه و هو مع ذلك للعالم فقد اتحد العالم مع المعلوم ضرورة امتناع كون الشىء موجودا لنفسه و لغيره معاً، و ان كان امراً وجوده لغيره و هو الموضوع و هو مع ذلك للعالم، فقد اتحد العالم بموضوعه و الأمر الموجود لغيره متحد بذلك الغير، فهو متّحد بما يتحدّ به ذلك الغير. و نظير الكلام يجرى فى المعلوم الحضورى مع العالم به.[1]

مراتب العقل

ذكر الشيخ للقوّة النظرية للنفس اربع مراتب:

١ـ العقل الهيو لانىّ (و هى مرتبة كون النفس خالية عن جميع المعقولات. و تسمّى العقل الهيو لانىّ، لشباهته الهيولى الأولى فى خلوّها عن جميع الفعليّات).

٢ـ و العقل بالملكة و هو الذى قد حصلت له الاوّليات مثل انّ الكل اعظم من الجزء (هى مرتبة تعقّلها للبديهيات من تصور او تصديق).

٣ـ و العقل بالفعل و هو الذى حصلت له الصور المكتسبة من الأوّليات مخزونة عنده بحيث متى شاء رجع اليها و طالعها بالفعل (و هى مرتبة تعقّلها للنظريات باستنتاجها من البديهيّات).

---

١ . نهاية الحكمة ص٢٤٠.

۴ـ و العقل المستفاد و هو الذى تكون الصورة حاضرة عنده فيطالعها و يعقلها بالفعل و يعقل انّه يعقلها بالفعل و يسمّى مستفاداً لكونه مستفاداً من العقل الفعّال. [۱]

و نقل عن المعلم الاوّل ان العقل على ثلاثة اضرب: العقل الهيولانىّ و العقل بالفعل و العقل بالملكة. [۲]

و قال المعلّم الثانى: ان العقل النظرىّ واقع عند قدماء على اربعة انحاء: عقل بالقوة و عقل بالفعل، و عقل مستفاد، و عقل فعّال. و انّما اسقطوا العقل بالملكة من الاعتبار اذ ليس بينه و بين العقل الهيولانى كثير التفاوت فى الدرجة العقلية. [۳]

و قال فى الاسفار: « و الفرق بينه (اى العقل المستفاد) و بين العقل الفعّال أنّ العقل المستفاد صورة مستفادة كانت مقترنة بالمادّة ثم تجرّدت عنها بعد تحوّلها فى الاطوار، و العقل الفّعال هو صورة لم تكن فى مادّة اصلاً و لا يمكن ان تكون الّا مفارقة» [۴]

و قال بعض الحكماء بانّ للنفس سبع مراتب: (۱) و هى العقل الهيولانى (۲) و العقل بالملكة (۳) و العقل بالفعل (۴) و العقل المستفاد (۵) و المحو الذى هو مقام التوحيد الافعالى (۶) و الطمس و هو مقام التوحيد الصفاتى (۷) و المحق و هو مقام التوحيد الذاتى. [۵]

---

۱. طبيعيات الشفاء و الاشارات و النجات و التحصيل.

۲. الحكمة المتعالية ج۳ ص ۴۲۸ ـ ۴۳۳.

۳. الحكمة المتعالية ج۳ ص ۴۲۱ ـ ۴۲۷.

۴. الحكمة المتعالية ج۳ ص ۴۶۱.

۵. درر الفوائد ص۱۳۲.

المراد من النفس

النفس: جوهر مجرد عن المادة ذاتاً المتعلق بها فعلاً و هو فلکی و انسانی و حیث انه مجرد عن المادة ذاتاً یشبه العقول المجردة ذاتاً و فعلاً و من حیث انه تعلق بالمادة فعلاً یشبه المادی، فیکون واسطة بین المادی الصرف و بین المجرد المحض.

مراتب النفس عند العرفا

اعلم ان للعرفاء و الحکماء اصطلاح خاص فی مراتب النفس قد اصطلحوا علیها فالعرفاء قالوا ان للنفس مراتب سبع یعبّرون عنها با للطائف السبعة و هی التی یشیر الیها الجامی فی شعر بقوله:

هفت شهر عشق را عطار گشت　　　ما هنوز اندر خم یک کوچه ایم

وهی(۱) الطبع (۲) و النفس (۳) و القلب (۴) و الرّوح (۵) و السرّ (۶) و الخفی (۷) و الاخفی فهی طبعٌ باعتبار مبدئیتها للحرکة و السکون و نفسٌ باعتبار مبدئیتها للأدراکات الجزئیة و قلبٌ باعتبار مبدئیتها للادراکات الکلیة التفصیلیة و روحٌ باعتبار حصول الملکة البسیطة الخلاقة للتفاصیل لها و سرٌّ باعتبار فنائها فی العقل الفعّال و خفی باعتبار فنائها فی مقام الواحدیّة و اخفی باعتبار فنائها فی مرتبة الأحدیّة.[۱]

اقسام المواد الثلاث

ینقسم کل من هذه المواد الثلاث الی ما بالذات و ما بالغیر و ما بالقیاس الی الغیر الّا الامکان، فلا امکان بالغیر.

۱ـ الوجوب بالذات: هو کون الشیء ضروری الوجود فی نفسه بنفسه کواجب تعالی.

---

۱. درر الفوائد ج۱ ص۱۳۱.

۲ـ الوجوب بالغير: كون الشى ضرورى الوجود فى نفسه باعطاء الغير ايّاه الوجود كوجود المعلول بالنسبة الى العلة التامة.

۳ـ الوجوب بالقياس الى الغير: كون الشىء ضرورى التحقق بالنظر الى وجود الغير كوجوب العلّة اذا قيست الى معلولها باستدعاء منه، فانّه بوجوده يأبى الّا أن تكون علّته موجودة، و كوجوب المعلول اذا قيس الى علّته التامة باقتضاء منها، فانها بوجودها تأبى إلّا ان يكون معلولها موجوداً او كوجوب احد المتضائفين اذا قيس الى وجود الآخر.

۴ـ امكان الذاتى: هو كون الشىء فى نفسه بنفسه لا يكون له الوجود ضرورياً و لا العدم ضرورياً.

۵ـ الامكان بالغير ممتنع للزوم الانقلاب و تحصيل الحاصل.

۶ـ الامكان بالقياس الى الغير: اذا قيس الشىء الى ما لا يستدعى وجوده و لا عدمه بان لا يكون بينهما علّية و معلوليّة و لا معلوليتهما لواحد ثالث.

۷ـ الامتناع الذاتى: و هو كون الشىء ضرورى العدم فى نفسه بنفسه كضرورة العدم للمحالات الذاتية التى لا تقبل الوجود لذاتها المفروضة كاجتماع النقيضين و ارتفاعهما و سلب الشىء عن نفسه و شريك البارى.

۸ـ الامتناع بالغير: كون الشىء ضرورى العدم فى نفسه لا بنفسه بل من ناحية عدم علّة وجوده كضرورة عدم الممكن التى تلحقه من ناحية عدم علّته.

۹ـ الامتناع بالقياس الى الغير: كامتناع وجود العلّة التامة اذا قيس الى عدم المعلول بالاستدعاء و كامتناع وجود المعلول اذا قيس الى عدم العلّة بالاقتضاء و كامتناع وجود احد المتضائفين اذا قيس الى عدم الآخر و عدمه اذا قيس الى وجود الآخر.

اقسام الامكان

قسّموا الامكان الى اقسام سبعة:

١ـ الامكان الخاص: و هو سلب الضرورة الذاتية عن طرفى المخالف و الموافق معاً (يكون فى نقطة مقابل الوجوب الذاتى و الامتناع الذاتى).

٢ـ الامكان العام: و هو سلب الضرورة الذاتية عن الطرف المخالف للقضية. (هو فى مقام الامتناع الذاتى).

٣ـ الامكان الاخص: و هو سلب الضرورات الثلاث الذاتية و الوصفية و الوقتية عن الطرفين، فيكون اخص من الامكان الخاص اذ فى سلب الضرورات الثلاث تكون الضرورة الذاتية مسلوبة و يمكن انفكاك سلب الضرورة الذاتية و لذلك سمى بالامكان الاخص (هو فى مقابل مطلق الضرورات و الامتناع الذاتى و الوصفى، و الوقتى.)

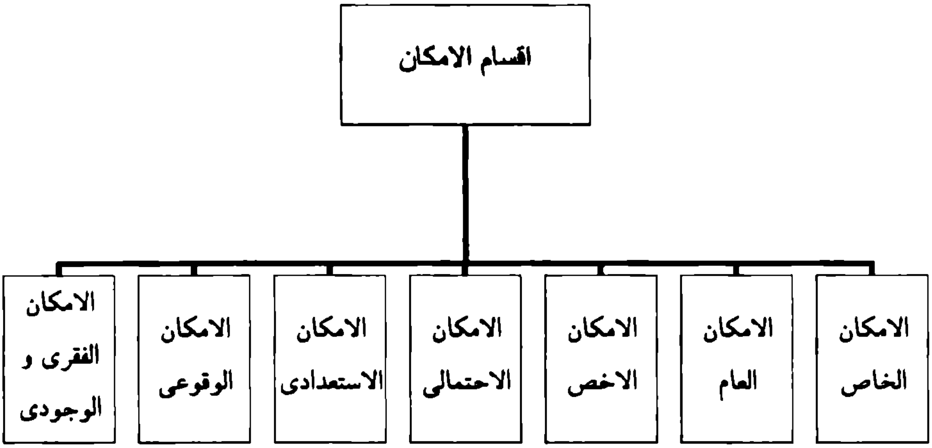
٤ـ الامكان الاحتمالى: و هو سلب الضرورات جميعاً حتى الضرورة بشرط المحمول و هو فى الامور المستقبلة التى لم يتعيّن فيها ايجاب و سلب، فاذا سئل عن شخص هل يجىء المطر غداً ام لا؟ فيقول فى الجواب: يمكن ان يجىء المطر. لعدم علمه بالعلة. و يقال له الامكان الاستقبالى ايضاً.

٥ـ الامكان الاستعدادى: و هو وصف و جودىّ من الكيفيّات القائمة بالمادّة تقبل به المادّة الفعليّات المختلفة. و هو ما ذكره الشيخ شهاب الدين السهروردى.

و الفرق بينه و بين الامكان الخاصّ انه صفة وجودية تقبل الشدّة و الضعف و القرب و البعد من الفعليّة، موضوعه المادّة الموجودة و يبطل منها بوجود المستعدّ بخلاف الامكان الخاصّ الذى هو معنى عقلى لا يتّصف بشدّة و ضعف و لا قرب و بعد و موضوعه الماهيّة من حيث هى لا يفارق الماهية موجودة كانت او معدومة.

۶ـ الامكان الوقوعی: كون الشی بحيث لا يلزم من فرض وقوعه محال و فی مقابله محال وقوعی كوجود المعلول بلا علة.

۷ـ الامكان الفقری و الوجودی: ما للوجود المعلولیّ من التعلقّ و التقوّم بالوجود العلّی و خاصّة الفقر الذاتی للوجود الامكانی بالنسبة الی الوجود الواجبّی جلّ و علی.



(و قد ذكر توضيح كل واحد منها فيما سبق)

مناط حاجة الممكن الي العلة

و انّ العلّة هو الامكان دون الحدوث.

حاجة الممكن الی العلة بديهيّة اوّلية غير مفتقرةالی الدليل، فأنّا اذا تصورنا الماهية بما أنّها ممكنة تستوی نسبتها الی الوجود و العدم فلا شكّ فی اتّصافها بأحد الوصفين من العلة لأن تخرجها عن حدّ الاستواء.

و قد وقع الخلاف بين الفلاسفة و المتكلمين فی تعيين مناط الحاجة، و اشهر الأقوال فی المسئلة قول الفلاسفة بأنّ المناط هو الامكان و قول كثير من المتكلمين انه

هو الحدوث. و قال صدر المتألهين فى موضع من الاسفار بعد الاشارة الى هذا الاختلاف ما لفظه: «الحق ان منشأ الحاجة الى السبب لا هذا و لا ذاك، بل منشأها كون الشىء تعلقيّاًمتقوّماً بغيره مرتبطاً اليه »[1]وهذا هوالذى يعبّرعنه بالامكان الفقرىّ اوالوجودى.

و الحق هو الاول و به قالت الحكماء و استدلّوا عليه بوجوه:

الاول: بأنّ الماهيّة باعتبار وجودها ضروريّة الوجود و باعتبار عدمها ضروريّة العدم. و هاتان ضرورتان بشرط المحمول و الضرورة مناط الغناعن العلّة و السبب. و الحدوث هو كون وجود الشىء بعد عدمه. و ان شئت فقل: هو ترتّب احدى الضرورتين على الاخرى. و الضرورة كما عرفت مناط الغناعن السبب، فما لم تعتبر الماهيّة بامكانها لم يرتفع الغنا و لم تتحقق الحاجة و لا تتحقق الحاجة الّا بعلّتها و ليس لها إلّا الامكان.[2]

الثانى: الحدوث، و هو كون الوجود مسبوقاً بالعدم، صفة الوجود الخاصّ فهو مسبوق بوجود المعلول لتقدّم الموصوف على الصفة، و الوجود مسبوق بايجاد العلّة، و الايجاد مسبوق بوجوب المعلول و وجوبه مسبوق بايجاب العلّة على ما تقدّم، و ايجاب العلّة مسبوق بحاجة المعلول و حاجة المعلول مسبوقة بامكانه، اذ لم يكن ممكناً لكان اما واجباً و إمّا ممتنعاً، و الوجوب و الامتناع مناط الغنا عن العلّة. فلو كان الحدوث علّة للحاجة و العلّة متقدمة على معلولها بالضرورة لكان متقدماً على نفسه بمراتب و هو محال كما ذكر الحكيم السبزوارى فى غرر الفرائد[1]: الشىء قُرّر، فأمكَنَ، فأحتاجَ، فأُوْجَبَ، فوَجَبَ، فأوُجَدَ، فوجَدَ، فحدَث.

---

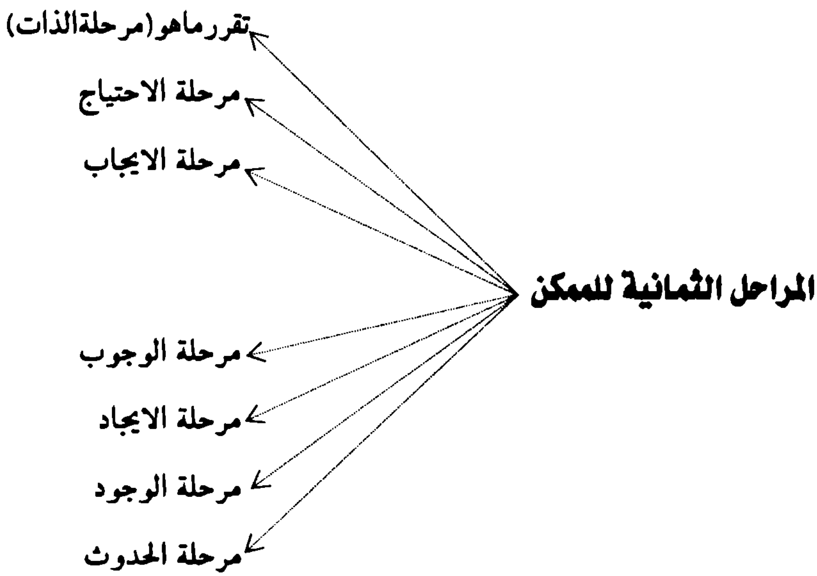
١. الحكمة المتعالية ج٣ ص٢٥٣.

٢. نهاية الحكمة ص:٦٢.

١. غرر الفرائد، ص:٧٤.

فلكل ممكن مراحل ثمانية: ١ـ تقرّر ما هوى اى كون الشى فى مرحلة ذاته ٢ـ مرحلة الامكان اى مرحلة عدم الاقتضاء ٣ـ مرحلة الاحتياج اى احتياجه الى العلة ٤ـ مرحلة الايجاب اى اقتضاء العلة وجوب المعلول ٥ـ مرحلة الوجوب اى وجوب المعلول عند وجود العلة ٦ـ مرحلة الايجاد اى انتساب الشىء الى علّته ٧ـ مرحلة الوجود اى انتساب الشىء الى الوجود ٨ـ مرحلة الحدوث و هو وجود الشى بعد عدمه.

الحدوث كيفية وجود متأخرٌ عن الفقر و الحاجة فالافتقار يكون متقدماً على الوجود و الوجود متقدم على الحدوث، فالحدوث متأخر عن الافتقار بمراتب و لا يعقل ان يكون المتأخر عن الشىء علة له لأنّ العلة يجب ان تكون متقدمة على المعلول بالرتبة مع ان الحدوث متأخر عن الافتقار بالرتبة.



تنبيه: المراد من هذه المراحل الثمانية فى نظر العقل، وفى الوجود الذهنى، حيث انّ العقل يتصور مهية الممكن و يضعها اوّلاً، ثم يضع امكانها و يصدق بثبوته لها،

فيحكم باحتاجها الى العلّة من جهة امكانها. ثم يطلب لها علّة: تكون علّة لوجوبها و وجودها، فيحكم بايجاب العلّة لها من جهة القاعدة المقرّرة، ان الشىء ما لم يجب لم يوجد، ثم يحكم بوجوبها بسبب الايجاب و بعد ذلك يحكم بايجاد العلّة، و بوجودها عقيب ذلك الايجاب.

الثالث: ان العدم السابق على وجود الشىء مقابل و معاند له فكيف يشترط وجود الشىء بمعانده؟ و ان كان سبق العدم شرطاً لتأثير الفاعل، فكذلك، لانّ المعاند لما يجب ان يكون مقارنا للشىء معاند و مناف له ايضاً. و امّا الامكان، فهو يجامع وجود الشىء و ليس مقابلاً له.

الرابع: ان الحوادث فى حال البقاء مفتقرة الى العلة (و الّا يلزم ان لا ينعدم شىء من الحوادث) فلو كان مناط الافتقار هو الحدوث، فالبقاء مقابل الحدوث (فلايفتقر الى العلّة فيكون واجباً) و ان كان هو الامكان، يثبت المطلوب.

كل من قال بأنّ الامكان علّة تامّة فى احتياج الأثر الى المؤثّر حكم بأنّ الممكن الباقى مفتقر الى المؤثّر و الدّليل عليه أنّ علّة الحاجة انما هى الامكان و هو لازم للماهية ضرورىّ اللزوم، فهى ابداً محتاجة الى المؤثّر لأنّ وجود العلّة يستلزم وجود المعلول.

خواصّ الممكن:

الخاصّة الأوّلى: عدم اقتضائه الوجود و العدم، لأنّ الممكن هو ما لا ضرورة لوجوده و عدمه بلحاظ نفسه، قبال الواجب لذاته و الممتنع لذاته، فإذن يحتمل أن يكون الممكن موجوداً او معدوماً بنفسه، لكن لا بنحو الضرورة بل بالأولية غير البالغة حدّ الضرورة، و هذه الأولية راجعة إمّا الى اقتضاء ذات الممكن كما فى تقرير المشهور،

او الى نفس احد الطرفين بان يكون الوجود او العدم أليق و اولى بذات الممكن، كما فى تقريب السيد الداماد (ﺗﻴﺆﻥ)[۱]

الخاصّة الثانية: حاجة الممكن، لأنّ الممكن لا يقتضى الوجود و لا العدم، و انّهما بالنسبة إليه متساويان، فقد اصبح احتياج الممكن فى وجوده الى العلّة ضروريّاً لا يقبل الترديد، و انّما المهم معرفة علّة هذه الحاجة، فإنّ الباحثين قد اختلفوا فيها على أقوال:

فمنها: أنّها الامكان، و هو مذهب الحكماء و المحققين من متأخّرى المتكلمين، كما فى الشوارق.

و منها: أنّها الحدوث نسبه فى المواقف الى المتكلمين و قيل انه مذهب جماعة منهم.

و منها: أنها الامكان و الحدوث مركباً. نقل عن بعض المتكلمين.

و منها: أنها الامكان بشرط الحدوث حكى ايضاً عن بعضهم.

و منها: انها الوجود. قال به بعض الفلاسفة الماركسية.[۲]

الخاصّة الثالثة: حاجة الممكن بقاءً؛ لأنّ الممكن كما يحتاج فى حدوثه إلى المؤثر يحتاج فى بقائه ايضاً اليه، فإنّ الامكان ممتنع الانفكاك عن المهية الممكنة، و الّا لانقلب الممكن واجباً او ممتنعاً، و هو ضرورى الاستحالة.

الخاصّة الرابعة: ان كلّ ممكن زوج تركيبى من الوجود و الماهية.

قال صاحب الأسفار: كما أنّ الضرورة الأزلية مساوقة للبساطة و الأحدية، و ملازمة للفردية و الوترية، فكذلك الامكان الذاتى، رفيق التركيب و الازدواج، فكل

---

۱. الشوارق ۸۴/۱.

۲. فلسفتنا ص۳۰۰.

ممكن زوج تركيبي، اذا الماهية الامكانية لا قوام لها الّا بالوجود و الوجود الامكانى لا تعيّن له الّا بمرتبة من القصور و در جة من النزول ينشأ منها الماهية، و ينتزع بحسبها المعانى الامكانية و يترتب عليها الآثار المختصة.[١]

مناط الصدق في القضية الخارجية و الحقيقية و الذهنية

الصدق فى الخارجية باعتبار مطابقة نسبتها لما فى الخارج (بان يكون الخارج ظرفا لنفسها، لا لوجودها) و كذا فى الحقيقية، اذ فيها ايضاً حكم على الموجود الخارجية، و لكن محققة او مقدّرة و امّا الصدق فى الذهنية، فبأعتبار مطابقة نسبتها لما فى نفس الأمر[٢] اذ لا خارج لها تطابقه.

المطابقة من باب المفاعلة عبارة عن التطابق بين شيئين فالخبر اذا طابق الواقع كان الواقع ايضاً مطابقاً مع الخبر، فالخبر مطابق مع الواقع بالكسر و مطابق معه بالفتح، فهو من حيث انّه مطابق بالكسر صادق و من حيث انه مطابق بالفتح حق فالصدق و الحق كلاهما صفتان للخبر لكن باعتبار كونه مطابِقاً و مطابَقاً.

اقسام الفاعل

انّ الفاعل، امّا ان يكون له علم بفعله، اولا. و الثانى امّا ان يلائم فعله طبعه، فهو الفاعل بالطبع اولا، فهو الفاعل بالقسر. و الاوّل، اما ان لا يكون فعله بارادته، فهو الفاعل بالجبر، او يكون، فامّا ان يكون علمه بفعله مع فعله، بل هو عينه، و يكون علمه بذاته هو علمه السّابق بفعله اجمالاً لا غير، فهو الفاعل بالرضا؛ اولا، بل يكون نفس

---

١ . صراط الحق، ج١، ص٧٠.

٢. فالمراد بالأمر هو الشيء نفسه فاذا قيل: الاربعة فى نفس الأمر كذا، معناه انّ الأربعة فى حد ذاتها كذا فلفظ الأمر هنا من باب وضع المظهر موضع المضمر.

العلم فعليّاً منشأ للمعلول، فامّا ان يكون ذلك العلم بالفعل زائداً على ذاته، فهو الفاعل بالعناية؛ اولا بان يكون عين علمه بذاته الذى هو عين ذاته و ذلك هو العلم الاجمالى بالفعل فى عين الكشف التفصيلى، فهو الفاعل بالتّجلى. و يقال له العناية بالمعنى الاعم.[1]

و نشير الى توضيح كل واحد منها منفرداً

١ـ الفاعل بالطبع (بالطبيعة): هو الذى يصدر عنه فعل بلا علم منه و لا اختيار و يكون فعله ملائماً لطبيعته كالاحراق بالنسبة الى النار.

٢ـ الفاعل بالقسر: و هو الذى يصدر عنه فعل بلا علم منه به و لا اختيار و يكون فعله خلاف مقتضى طبيعته كالنفس فى مرتبة القوى الطبيعيّة البدنية عند انحرافها لمرض، فانّ الافعال عندئذٍ تنحرف عن مجرى الصّحة لعوامل قاسرة.

٣ـ الفاعل بالجبر: و هو الذى يصدر عنه فعله بلا اختيار بعدان يكون من شأنه اختيار ذلك الفعل و عدمه كاكراه الانسان على فعل لا يريده.

٤ـ الفاعل بالرضا: ما يكون علمه بفعله مع فعله، بل عينه و يكون علمه بذاته هو علمه السابق بفعله اجمالاً لا غير كالانسان يفعل الصور الخيالية و كفاعلية الواجب تعالى للاشياء عند الاشراقيين (ما كان فعله عين علمه التفصيلى و يكون له علم اجمالى قبل فعله.)

٥ـ الفاعل بالعناية: و هو الذى له علم سابق على الفعل زائدٌ على ذاته نفس الصورة العلمية منشأ لصدور الفعل من غير داع زائد كالانسان الواقع على جذع عال، فانه بمجرد توهّم السقوط يسقط على الارض، و كالواجب تعالى فى ايجاده الاشياء عند المشّائين.

---

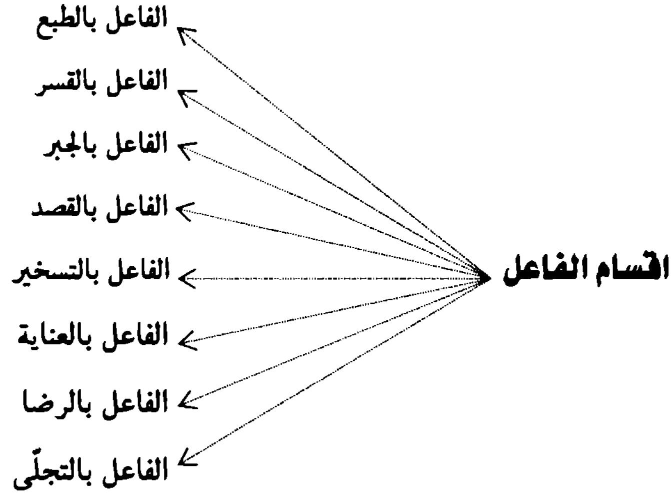
١. شرح المنظومة ص١١٨.

(ما كان له ادراك و شعور و لا يحتاج الى امر زائد على ذاته).

۶ـ الفاعل بالتّجلّى: و هو الذى يكون علمه التفصيلى بفعله قبل فعله و لا يقترن فعله بالداعى و لا يكون علمه السابق على فعله زائداً على ذاته بل يكون عين ذاته، كالنفس الانسانية المجردة، فانّها لمّا كانت صورة اخيرة لنوعها كانت على بساطتها مبدءً لجميع كمالاته الثانية التى هى لعلّيتها واجدةلها فى ذاتها و علمها الحضورى بذاتها علم بتفاصيل كمالاتها و ان لم يتميّز من بعض و كالواجب تعالى بناء على انه له علماً اجماليّاً بالاشياء فى عين الكشف التفصيلى.

۷ـ الفاعل بالقصد: و هو الذى له علم و ارادة و عمله بفعله تفصيلى قبل الفعل بداع زائد كالانسان فى افعاله الاختياريّة و كالواجب عند جمهور المتكلمين. (ما كان فعله باختياره و قصده المسبوق بالتصور و تصديق الفائدة).

۸ـ الفاعل بالتسخير: و هو الفاعل الذى هو و فعله لفاعل، فهو فاعل مسخّر فى فعله، كالقوى الطبيعية و النباتية و الحيوانية المسخّرة فى أفعالها للنفس الانسانية، و كالعلل الكونية المسخّرة للواجب تعالى، (ما كان فاعليّته فى طول فاعليّة فوقه).



اقسام السبق

و هى ثمانية اقسام:

١ـ التقدّم بالعلّية و هو كتقدم حركة الاصبع على حركة الخاتم، فانه لو لا حركة اليد لم تحصل حركة الخاتم، فهذا الترتيب العقلى هو التقدم بالعلّية (اى تقدم العلّة التامّة التى يجب بوجودها على معلولها).

٢ـ التقدم بالطبع و هو أنّ المتقدم له حظّ فى التّأثير فى المتأخر و لا يكون هو كمال المؤثر و هو كتقدم الواحد على الاثنين. (كتقدّم العلّة الناقصة على المعلول).

٣ـ التقدم بالزمان و هو ان يكون المتقدم موجوداً فى زمان متقدم على زمان المتأخر كالأب و الإبن.

السبق الزمانى هو تقدم السابق الغير المجامع مع المسبوق سواء كان عدم اجتماعه معه ذاتياً كسبق اجزاء الزمان بعضها على بعض كتقدم الأمس على اليوم و اليوم على غد او عرضيّاً مستنداً الى امر آخر غير الذات كتقدم الحادث الامسى على

الحادث اليومى و يجب عوده بالاخرةالى الزمان لوجوب انتهاء كل ما بالعرض الى ما بالذات هذا عند الحكماء.

و المتكلمون جعلوا تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض قسماً عليحدة من اقسام السبق سموه بالسبق بالذات وقالوا بانه ليس سبقاً با لزمان والّالزم ان يكون للزّمان زمان، واجاب الحكماء عن دليلهم بانه يلزم ذلك لو كان هذا السبق بزمان زائد على السابق و المسبوق و هو ليس بلازم لجواز ان يكون السابق و المسبوق بهذا السبق نفس الزمان و يكون عروض السابقية و المسبوقية لهما لذاتيهما و لا يخفى ان هذا الاختلاف يرجع الى الاصطلاح و لا مشاحة فيه.

۴ـ التقدم بالرتبة و هى اما حسّية كتقدم الامام على المأموم او عقلية كتقدم الجنس على النوع.

۵ـ التقدم بالشرف كتقدم العالم على المتعلم و الفاضل على المفضول.

۶ـ السبق بالتّجوهر (السبق بالمهية) و هو تقدم علل القوام على المعلول (كتقدّم اجزاء الماهية من الجنس و الفصل عليها بناء على اصالة الماهية).

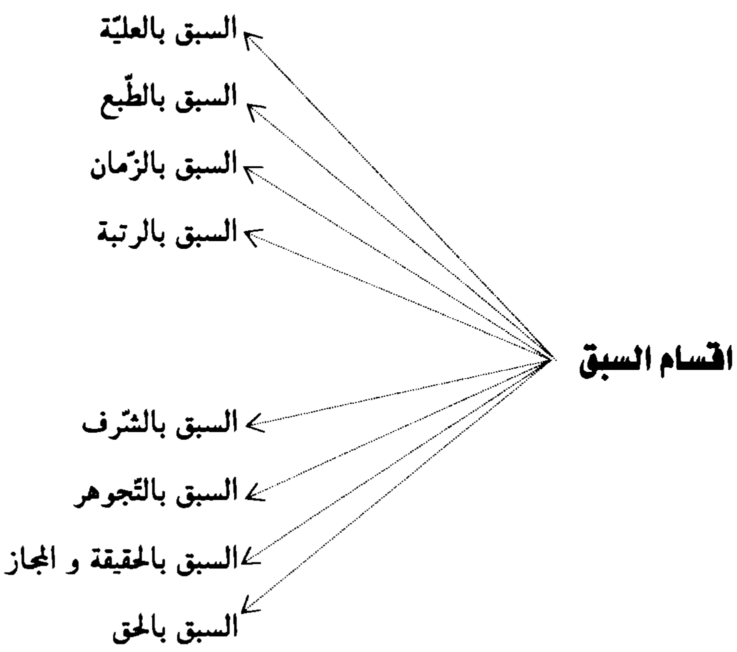
۷ـ السبق بالحقيقة و المجاز و هو ان يشترك امران فى الاتصاف بوصف، غير ان احدهما بالذات و الآخر بالعرض كالحركة بالنّسبة الى السّفينة و جالسها و كسبق الوجود على الماهية على المذهب المنصور.

فان التحقق للوجود بالحقيقة، و للماهية بالمجاز و بالعرض.

۸ـ السبق و التأخّر بالحق وهو تقدم وجود العلّة التامّة على وجود معلولها كما قال صدرالمتألهين(قدس سره):

و هذا ضرب غامض من اقسام التقدّم و التأخّر لا يعرفه الّا العارفون الراسخون، فانّ للحق تعالى عندهم مقامات فى الالهية كما ان له شئوناً ذاتية ايضاً لا ينثلم بها احديته الخاصّة، و بالجملة وجود كل علة موجبة يتقدم على وجود معلولها

الذاتى هذا النحو من التقدم اذا الحكماء عرّفوا العلة الفاعلة بما يؤثر فى شىء مغاير للفاعل، فتقدم ذات الفاعل على ذات المعلول تقدّم بالعلّية. و امّا تقدّم الوجود على الوجود، فهو تقدّم آخر غير ما بالعلّية، اذ ليس بينهما تأثير و تأثّر و لا فاعليّة و لا مفعولية، بل حكمها حكم شى واحد له شئون و اطوار و له تطوّر من طور الى طور.[1]



---

١ . الحكمة المتعالية ج٣ ص٢٥٧.

اقسام الوحدة

اعلم انّ الوحدة رفيق الوجود، يدور معه حيثما دار اذ هما متساويان فى الصدق على الأشياء، فكل ما يقال عليه انه موجود يقال عليه انه واحد، و يوافقه ايضاً فى القوة و الضعف، فكلّ ما وجوده اقوى كانت وحدانيته أتمّ بل هما متوافقان فى اكثر الاحكام و الاحوال و لذلك ربما ظنّ ان المفهوم من كل منهما واحد و ليس كذلك بل هما واحد بحسب الذات لا بحسب المفهوم.

و قال صدر المتألهين (ﷺ) ايضاً فى الاسفار: لفظ الوحدة يطلق بالاشتراك الصناعى على معنيين، احدهما المعنى الانتزاعى المصدرى اى كون الشیء واحداً و لا شبهة فى انه من الامور العقلية التى لا تحقق لها خارجاً و الآخر ما به يكون الشیء واحدا بالذات و يمنع وقوع الكثرة فيها و هذا المعنى من لوازمه نفى الكثرة بخلاف المعنى الأول، فانه من لوازم نفى الكثرة و الوحدة بالمعنى الانتزاعى ظلّ للوحدة الحقيقية الاصلية ينتزع منها من نفس ذاتها و فى غيرها لاجل ارتباطه و تعقله بها.

فإنّ الواحد له اقسام اخصرها ما ذكره الحكيم السبزوارى فى شرح منظومته و هذا لفظه: الواحد اما حقيقى و هو ما لا يحتاج فى الاتصاف بالوحدة الى الواسطة فى العروض، و بعبارة اخرى ما هى وصفه بحاله لا بحال متعلقه، و اما غير حقيقى و هو بخلافه (اى يحتاج فى الاتصاف بالوحدة الى الواسطة فى العروض كما سيأتى).

ثم الحقيقى اما ذات له الوحدة ام لا بل نفس الوحدة العينية لا مفهومه الذهنى العنوانى الثانى هو الواحد بالوحدة الحقة التى هى حق الوحدة كالحق الواحد حقت كلمته و الأوّل (اى ذات له الوحدة) اما واحد بالخصوص و امّا واحد بالعموم و الواحد بالعموم امّا واحد بالعموم بمعنى السّعة الوجودية و امّا واحد بالعموم المفهومى و هو امّا

نوعیّ او جنسیّ او عرضیّ علی مراتبها[1] و الواحد بالخصوص امّا غیر منقسم من حیث الطبیعة المعروضة للوحدة ایضاً و اما منقسم، و غیر المنقسم امّا نفس مفهوم الوحدة و مفهوم عدم الانقسام و اما غیره.

و الثانی (ای ما کان غیره) امّا وضعی و امّا مفارق، و المفارق اما مفارق محض و امّا متعلق بالجسم.

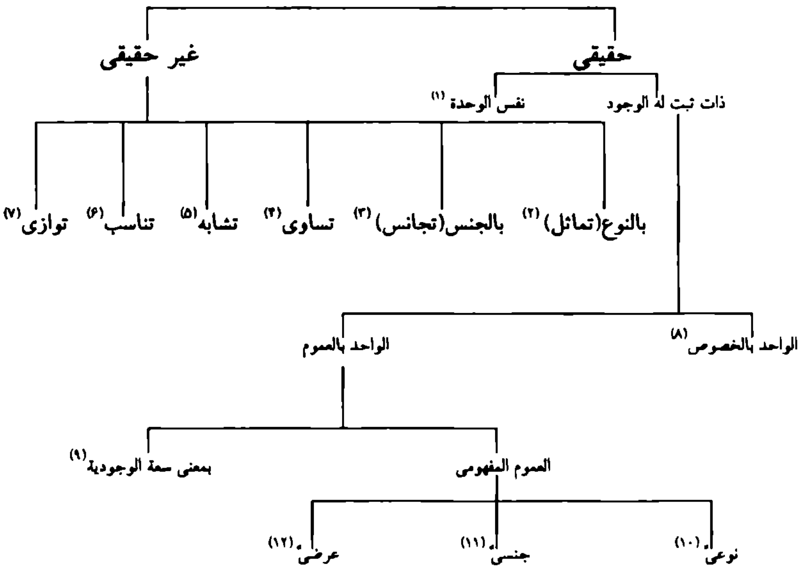
و المنقسم امّا منقسم بالذات و امّا منقسم بالعرض و الواحدالغیر الحقیقی اما واحد بالنوع او بالجنس او بالکیف الی آخر اقسامه.[2]

---

۱ . قوله: علی مراتبها: ای علی مراتب الانواع من اول النوع العالی الی آخر النوع السافل و مراتب الاجناس من اول الجنس العالی الی الجنس السافل و مراتب الاعراض من اول اجناسها العالیة الی آخر افرادها.

۲ . شرح المنظومة ص۱۰۸.

اقسام الواحد



---

۱. اذا کان الواحد عین الوحده و هو الواحد بما هو واحد علی قیاس الموجود بما هو موجود کالحق الواحد و الوجود المنبسط.

۲. کما فی زید و عمرو، فانهما متحدان فی الانسان.

۳. کما فی الانسان و الفرس، فانّهما متحدان فی الحیوان.

۴. اذا کان الشیئان متشارکین فی الکم.

۵. اذا کان الشیئان متشارکین فی الکیف.

۶. اتحاد الشیئین فی مقولة الاضافة.

۷. اتحا الخطین فی الموازات.

۸. هو الواحد بالعدد ویقال له الواحد الشخصی ایضاً.

۹. ماکان منحلاً الی الذّات والصّفة عقلاً مع سعته و احاطته و انبساط نوره وجوداً. وهو بهذا المعنی لایشمل الوحدة الحقّة الاصلیة، بل الظلیّة ایضاً.

کوجود الواجب تبارک و تعالی.

۱۰. کمفهوم الانسان .

۱۱. کمفهوم الحیوان.

۱۲.کمفهوم الضاحک و الماشی مثلاً.

تقسيم آخر للواحد

الواحد على ثلاثة اقسام: الواحد الحقيقى و الواحد النوعى و الواحد العنوانى.

الواحد الحقيقى نحو زيد واحد لان حقيقة الزيد «لا يقبل التكثر و لا تقبل التعدد» و ان كان اسمه قابلا للتعدد.

و الواحد النوعى نحو الانسان واحد اى نوع واحد و ان كان افراده و مصاديقه فى الخارج كثيرا و لكن كلها يَشترك فى النوع الواحد.

الواحد العنوانى كاجتماع افراد كثيرة تحت عنوان الواحد كاهل البيت (عليهم السلام) و هذا العنوان قد يتحقق فى الامور الاعتبارية الشرعية كالصلاة يقال الصلاة واحدة لأن الشارع اعتبر اجزاء الصلاة شيئا واحداً مع أنّها مركبة من المقولات المختلفة من الكلام، القيام، القعود، الركوع، السجود و السكوت. و قد يتحقق فى الامور الاعتبارية العرفية كالمعجون المركب من الاجزاء المختلفة، يكون مؤثراً فى المرض الخاص و هذا المعجون عند الطبيب المخترع يكون شيئاً واحداً مؤثراً.

الدور و اقسامه

امّا الدور فهو فى اللغة ـ كما فى بعض كتبها ـ التقلّب و الحركة الى ما كان عليه. و فى الاصطلاح هو توقف الشىء على ما يتوقّف عليه[1] و ان شئت فقل: انه تعاكس الشيئين فى السببية و المسببية. فان توسّط بينهما واسطة او وسائط اخرى يسمّى مضمراً، و الّا فمصرّحٌ فتوقف الشىء على نفسه لا يسمّى دوراً بل هو نتيجته.

---

١ . الفرق بين تقدم الشىء على نفسه، و توقف الشىء على نفسه اعتبارى، فان الاول باعتبار علّيّة كل منهما للآخر و الثانى باعتبار معلولية كل منهما للآخر.

ثم انه ربما يطلق الدور على شيئين لهما معيّة و يقال له الدور المعى، و هو ليس بمحال و هو ان يكون شيئان موجود ان يتوقف كل منهما على الآخر فى صفة من الصفات، بمعنى ان تتوقف الصفة فى كل منهما على ذات الآخر سواء كانت تلك الصفة فيهما من نوع واحد كالأخوة فى أخوين و المعية فى شيئين او من نوعين كالفوقية و التحتية فى الفوق و التحت و التقدم و التأخر بحسب المكان.

اقسام التوحيد

التوحيد بالنسبة الى الله تعالى على اقسام:

الاول: التوحيد فى الذات:

ربّما يطلق التوحيد الذاتى على كونه سبحانه تعالى واحداً: ليس له نظير و لامثيل و ربما يطلق التوحيد الذاتى على كونه انه بسيط لاجزء له خارجاً و لاذهناً و لاجلالتفريق بين هذين التوحيدين الذاتيين يعبّرون عن الاول بالتوحيد الواحدى، و عن الثّانى، بالتوحيد الأحدى ، وقد اشار سبحانه تعالى اليهما فى سورة (الاخلاص) فقال فى صدر السورة (قل هو الله احدٌ) هادفاً الى انه بسيط لاجزء له و قال فى ختامها(ولم يكنْ له كفواً أَحَدٌ) بمعنى لاثانى له.

الثانى: التوحيد فى الصفات: صفاته عين ذاته.

الثالث: التوحيد فى الخالقية: لاخالق سوى الله تعالى.

الرابع: التوحيد فى الربوبية: انحصار التدبير فى الله سبحانه.

الخامس: التوحيد فى الحاكمية : انحصار حق الحاكمية فى الله تعالى.

السادس: التوحيد فى الطاعة: انحصار حق الطاعة فى الله سبحانه.

السابع: التوحيد فى التشريع:انحصار حق التقنين والتشريع فى الله سبحانه.

الثامن: التوحيد فى العبادة : لامعبود سوى الله تعالى.

الدليل علي استحالة الدور و التسلسل

الدور هو ان يحتاج الاول الى الثانى و الثانى الى الاول اما بواسطة او بغير واسطة و هو باطل[1] و انّما يتصور الدور بين العلّة و المعلول كما يظهر من تعريفه.

و التسلسل هو ترتب شىء موجود على شىء آخر موجود معه بالفعل، و ترتّب الثانى على ثالث كذلك، و الثالث على رابع، و هكذا الى غير النهاية. و امّا التسلسل فلا يختص بالعلّة و المعلول، بل مفهومه يشمل كل ما يترتب على اىخر، و يختص الاصطلاح بما لا ينتهى الى حلقة أخيرة من جهة الصعود او النزول او كليهما.

و الدليل على بطلان الدور كما ذكر الحكماء كفخر الرازى فى المباحث المشرقية و الدبيران كاتبى فى ايضاح المقاصد من حكمة عين القواعد و القاضى عضد الدين ايجى فى شرح المواقف و صدر المتألهين فى الحكمة المتعالية هو تقدّم الشىء على نفسه و تأخّره عن نفسه و هذا نصّ عبارة صدر المتألهين فى الاسفار: اما بطلان الدور، فلأنّه يستلزم تقدّم الشىء على نفسه و تأخره عن نفسه، و حاجته الى نفسه و الكل ضرورى الاستحالة لأنّ الشىء اذا كان علة لشىء كان مقدماً عليه بمرتبة، و اذا كان الآخر مقدماً عليه كان الشىء مقدماً على نفسه بمرتبتين هذا فى الدور المصرّح ثم كلّما يزيد عدد الواسطة يزيد عدد مراتب تقدم الشىء على نفسه مع مرتبة اخرى يزيد عليها.[2]

و قال شيخنا الاستاذ المصباح اليزدى فى بطلان الدور: لا يجوز ان يكون الشىء بالنسبة الى شىء آخر علّةً و معلولاًلأنّ من لازمة العلة عدم الحاجة و من لازمة

---

۱. المباحث المشرقية ج۱ ص۴۶۹ للامام فخر الرازى.

۲. الحكمة المتعالية ج۲ ص۱۴۲.

المعلول الحاجة و لا يعقل ان يكون الشى الواحد محتاجاً و غير محتاج لأنّ هذا تناقض.[1]ان قلت الحرارة علّة للنار و النار علّة للحرارة، فالحرارة علّة لعلّتها.
فنقول: الحرارة التى تكون علّة لوجود النار غير الحرارة التى توجد بالنار فى الخارج و ان كانا متحدين بالنوع.

و امّا بيان استحالة التسلسل فلوجوه كثيرة: الاول ما أفاده الشيخ فى الهيّات الشفاء و هو انّه بعد ما حقق ان علة الشىء بالحقيقة هى التى تكون موجودة معه نقول: اذا فرضنا معلولاً و فرضنا له علّةً، و لعلّته علّة، فليس يمكن ان يكون لكل علّة علّة بغير نهاية، لأنّ المعلول و علّته و علّة علته اذا اعتبرت جملتها فى القياس الذى لبعضها الى بعض كانت علّة العلّة علّة الأولى مطلقة للآخرين، و كان لىخرين نسبة المعلولية اليها.

و ان اختلفا فى انّ احدهما معلول بالواسطة و الآخر معلول بلاواسطة و لم يكونا كذلك لا الأخير و لا المتوسط لأنّ المتوسط الذى هو العلّة المماسة للمعلول علّة لشىء واحد فقط و المعلول ليس علّة لشىء و لكل واحد من الثلاثة خاصية فكانت خاصية الطرف المعلول انه ليس علّة لشىء، و خاصية الطرف الآخر انه علّة للكل غيره، و خاصية الوسط انه علّة لطرف و معلول لطرف سواء كان الوسط واحداً او فوق واحد، و ان كان فوق واحد فسواء ترتب ترتيباً متناهياً او غير متناه،فإنّهان ترتب كثرة متناهية كانت جملةعدد مابين الطرفين كواسطة واحدة يشترك فى خاصية الواسطة بالقياس الى الطرفين، فيكون لكل من الطرفين خاصية و كذلك ان ترتب فى كثرة غير متناهية فلم يحصل الطرف كان جميع الغير المتناهى فى خاصية الواسطة لأنّکأىّ جملة اخذت كانت علّة لوجود المعلول الأخير و كانت معلولة، اذ كل واحد منها معلول و

---

١ . آموزش فلسفة، ج٢، ص:٨٧.

الجملة متعلقة الوجود بها، و متعلقة الوجود بالمعلول معلول إلّا انّ تلك الجملة شرط فى وجود المعلول الأخير وعلّة له، و كلما زدت فى الحصر و الأخذ كان الحكم الى غير النهاية باقياً، فليس يجوز ان يكون جملة علل موجودة و ليس فيها علّة غير معلولة و علة أولى، فان جميع غير المتناهى كواسطة بلاطرف و هذا محال انتهت عبارته، و هذا اسدّ البراهين فى هذا الباب.[١]

الثانى: و قال قاضى عضد الدين ايجى فى شرح المواقف: المقصد السابع، فى بيان مقدمة يتوقف عليها ابطال التسلسل و هى ان تقول العلّة المؤثرة يجب ان تكون موجودة مع المعلول اى فى زمان وجوده و الّا اى و ان لم يجب ذلك بل جاز ان يوجد المعلول فى زمان و لم توجد العلّة فى ذلك الزمان بل قبله فقد افترقا فيكون عند وجود العلّة لا معلول و عند وجود المعلول لا علة فلا علّية بينهما.[٢]

الثالث: برهان الاسدّ الأخصر للفارابى، انّه اذا كان ما من واحد من آحاد السلسلة الذاهبة بالترتيب بالفعل لا الى نهاية الّا و هو كالواحد فى أنّه ليس يوجد إلّا و يوجد آخر وراؤه من قبل كانت اىحاد اللامتناهية بأسرها يصدق عليها أنّها لا تدخل فى الوجود ما لم يكن شىء من ورائها موجوداً من قبل، فاذن بداهة العقل قاضية بأنّه من اين يوجد فى تلك السلسلة حتّى يوجد شىء ما بعده؟.[٣]

الرابع: برهان التضايف: و هو انه لو لم ينته سلسلة العلل و المعلولات الى علّة محضة لا يكون معلولاً لشى لزم عدم تكافؤ المتضايفين، لكن التالى باطل فكذا المقدم، او نقول: لو كان المتضايفان متكافئين لزم انتهاء السلسلة الى علّة محضة لكن المقدم حق

---

١ . الحكمة المتعالية ج٢ ص١٤٢ الشفاء ص٣٢٧.

٢ . شرح المواقف ج١ ص٥٣٣

٣ . الحكمة المتعالية ج٢ ص١٦٦.

فكذا التالى، بيان حقّية هذا المقدم و بطلان ذلك التالى هو انّ معنى التكافؤ فيهما انهما بحيث متى وجد احدهما فى العقل او فى الخارج وجد الآخر و اذا نتفى انتفى، و وجه اللزوم انّ المعلول الأخير يشتمل على معلولية محضة، و كلّ مما فوقه على علّية و معلولية، فلولم ينته السلسلة الىما يشتمل علىعلّية محضةلزمفى الوجودمعلوليةبلا علّية.

المراد من المثل الافلاطونية

قد نسب الى افلاطون الالهى انه قال فى كثير من أقاويله موافقاً لأستاذه سقراط: إنّ للموجودات صور مجردة فى عالم الاله[1] و ربّما يسمّيها المثل الالهية، و إنّها لا تدثّر و لا تفسد و لكنها باقية و انّ الذى يدثّر و يفسد إنّما هى الموجودات التى هى كائنة. قال الشيخ فى الهيات الشفاء: ظنّ قوم انّ القسمة توجب وجود شيئين فى كلّ شىء كانسانين فى معنى الانسانية انسان فاسد محسوس و انسان معقول مفارق أبدى لا يتغيّر، و جعلوا لكلّ واحد منهما وجوداً، فسمّوا الوجود المفارق وجوداً مثالياً، و جعلوا لكلّ واحد من الامور الطبيعية صورة مفارقة و ايّاها يتلقى العقل اذ كان المعقول شيئاً لا يفسد، و كلّ محسوس من هذه فهو فاسد و جعلها العلوم و البراهين تنحو نحو هذه و اياها تتناول.

و كان المعروف بأفلاطون و معلّمه سقراط يفرّطان فى هذا الرأى، و يقولان إنّ للانسانية معنى واحداً موجوداً يشترك فيها ايشخاص و يبقى مع بطلانها، و ليس هو المعنى المحسوس المتكثر الفاسد، فهو إذن المعنى المعقول المفارق.

قد اوّل الشيخ الرئيس كلامه بوجود الماهية المجردة عن اللواحق لكلّ شىء القابلة للمتقابلات، و لا شك أنّ افلاطون الذى احد تلاميذه المعلم الاول مع جلالة

---

١ ـ شرح المنظومة ص١١٨.

شأنه أجلّ من ان ينسب اليه عدم التفرقة بين التجريد بحسب اعتبار العقل و بين التجريد بحسب الوجود، او بين اعتبار الماهية لا بشرط اقتران شيء معها و بين اعتبارها بشرط عدم الاقتران، او الخلط بين الواحد بالمعنى و الواحد بالعدد و الوجود حتى يلزم من كون الانسانية واحداً بالمعنى كونها واحداً بالعدد و الوجود و هو بعينه يوجد فى كثيرين، و الجهل بانّ الانسان اذا لم يكن فى حد ذاته شيئاً من العوارض كالوحدة و الكثرة لزم أن يكون القول بأنّ الانسان من حيث هو انسان واحد او ابدى، او غير ذلك مما هو معاين لحدّه قولاً مناقضاً، او الظن بانّ قولنا الانسان يوجد دائماً معناه إنّ انسانية واحدة بعينها باقية، كيف و التفرقة بين هذه الامور و التمييز بين معانيها مما لا يخفى على المتوسطين من اولى ارتياض النفس بالعلوم العقلية فضلاً اولئك العظماء.

و قال المعلّم الثانى فى كتاب الجمع بين رأيى افلاطون و ارسطو: انه اشارة الى انّ للموجودات صوراً فى علم الله تعالى باقية لا تتبدل و لا تتغيّر.[1] الخ (قال الفارابى فى كتاب المذكوران مراد افلاطون من المثل هو الصور العلمية القائمة بذاته تعالى علماً حصولياًعلى ما هو طريقة المشاء لأنّها باقية غير داثرة و لا متغيّرة و ان تغيّرت و زالت الاشخاص الزمانية و المكانية).

و قال الحكيم الالهى صدر الدين الشيرازى (ﷺ) بعد ذكر التأويلات و رفع الاشكالات عن مثل الافلاطونية تأييدا و تحقيقاً لصور المفارقة و المثل ما هذا لفظه: تنوير رحمانى: ان البارى جلّ ثناؤه بمقتضى رحمته و لطفه جعل الأمور الجسمانية المحسوسة كلّها مثالات دالات على الامور الروحانية العقلية، و جعل طريق الحواس درجاً و مراقى يرتقى بها الى معرفة الامور العقلية التى هى الغرض الاقصى فى وقوع

---

۱. الحكمة المتعالية ج۲ ص۴۶.

النفس فى دار المحسوسات و طلوعها عن افق الماديات، و كما انّ المحسوسات فقراء الذوات الى العقليات لكونها رشحات لأنوارها و اظلالاً لأضوائها، فكذلك معرفة الجسمانيات المحسوسة هى فقر النفس و شدة حاجتها، و معرفة الأمور العقلية هى غنائها و نعيمها، و ذلك انّ النفس فى معرفة الامور الجسمانية محتاجة الى الجسد و آلاته ليدرك بتوسطها الجسمانيات و اما ادراكها للأمور الروحانية فيكفيها ذاتها و جوهرها بعد ما يأخذها من طرق الحواس بتوسط الجسد، فاذا حصل لها ذلك و صارت عقلا و عاقلا بالفعل فقد استغنت عن الحواس و عن التعلّق بالجسد. (١)

الفرق بين المثل و المثال

و الفرق بينهما: انّ مثل الشىء عبارة عما يوافقه فى تمام الماهية و يكون الامتياز بينهما فى العوارض الخارجة عن الماهية، كالفردين المندرجين تحت ماهية واحدة مثل زيد و عمرو. و مثال الشىء عبارة عما يوافقه فى بعض الوجوه لا فى ماهيته و لاجل تفاوت معناهما انه تعالى منزه عن المثل لانه لا مهية له لكى يكون له شريك فيها و لو كان ذاته تعالى مهية مجهول الكنه ايضاً ليس له مثل اى شريك فى مهيته و لكنه تعالى له الامثال العليا بل العالم اعنى ما سواه تعالى كله مثاله و فى كل شىء له آية بل ليس كل شىء الّا آيته لا انه شىء فيه آيته.(٢)

المراد من قاعدة الامكان الأشرف

و التعبير بالامكان الأشرف فى حكمة الاشراق وشرحها و الاسفار و قبسات السيّد (قدس سره) مع كمال فصاحته ليس على ما ينبغى، اذ الامكان لا يوصف بالاشرف و

---

١ . الحكمة المتعالية ج٢ ص٨٠.

٢ . درر الفوائد ج٢ ص١٠٢.

الأخس، الّا ان يكون مرادهم بالإمكان هو الممكن. و هذه قاعدة شريفة عظيمة الجدوى، و من فوائدها اثبات ارباب الأنواع، و قد استنبطها الشيخ الاشراقى من كلام المعلم الاوّل. [1]

المراد من هذه القاعدة ان الممكن الأخس اذا وجد فيجب ان يكون الممكن الأشرف قد وجد قبله، لانه لو وجد الممكن الاخس و لم يوجد الممكن الاشرف قبله، فلا يخلو اما ان لا يصدر اصلاً لا عن مبدء المبادى و نور الأنوار و لا عن غيره لا بواسطة و لا لا بواسطة و امّا ان يصدر عن نور الانوار بلا واسطة او يصدر عنه بواسطة و الواسطة اما ان يكون الممكن الاخس من هذا الاشرف او يكون مساوياً معه او اشرف منه او يصدر عن غير نور الانوار و هذه التوالى كلها باطلة و المقدم مثلها، فيجب ان يكون الممكن الاشرف صادراً عن نور الانوار قبل صدور الاخس و يكون صدور الاخس منه بواسطة صدور الاشرف منه و هو المطلوب.

اما بطلان التوالى امّا الاول منها اعنى عدم صدور الاشرف اصلاً فلا يخلو انّ عدم صدوره اما يكون لاجل امتناعه او لاجل الامساک عن افاضة وجوده او لاجل ترجيح وجود الاخس على وجود الاشرف و الكل محال (كما لا يخفى من له ادنى تأمّل) فعدم وجوده محال.

الشق الثانى من التالى اعنى ان يكون الاشرف صادراً عن نور الانوار بلاواسطة، فلايخلو اما ان يكون الاخسّ الصادر عنه بلاواسطة ايضاً او يكون صدوره بواسطة الاشرف و الاول محال للزوم صدور الكثير عن الواحد عرضاً و الثانى هو المطلوب اعنى ان يكون الأشرف صادراً قبل وجود الاخس.

---

۱. شرح المنظومة ـ فى فن الحكمة ص۲۰۳.

و الشق الثالث من التالى اعنى ان يكون الاشرف صادرا عن نورالانوار بواسطة، فلا يخلو ايضاً اما ان يكون الواسطة هو الممكن الأخس او يكون مساوياً مع الاشرف او يكون اشرف و الاول محال لتعليل وجود الاقوى اعنى الاشرف بالاضعف اعنى الاخس و الثانى ايضاً كالاول فى الاستحالة و ذلك للزوم تعليل وجود الشىء بما يساويه مع انّ العقل يحكم بلزوم كون العلة اقوى من المعلول و الثالث هو المطلوب لسبق وجود الاشرف و قبليته قبليتاً بالذات على ما هو المدعى.

و الشق الرابع من التالى اعنى كون الاشرف عن غير نور الانوار و هو ايضاً محال للزوم كون مصدره اشرف عن مصدر الأخس مع انه لا فاعل للوجود الاّ الله تعالى، فثبت بطلان التالى بجميع شقوقه و من بطلانه كذلك يلزم صدق الشرطية المذكورة و هى قاعدة امكان الاشرف و اذ لا اشرف من الواجب و لا من اقتضائه فمحال ان يتخلف عن وجوده و جود الممكن الاشرف و يجب ان يكون الاشرف اقرب اليه و ان تكون الوسائط بينه و بين الاخس هى الاشرف، فالاشرف من مراتب العلل و المعلولات من غير ان يصدر عن الاخس الأشرف بل على العكس من ذلك الى آخر المراتب.[1]

كما قال الحكيم المتألّه آية الله حسن زاده الآملى:

وجود اندر نزول و در صعودش
بترتيب است در غيب و شهودش
در اين معنى چه جاى قيل و قال است
كه طفره مطلقا امر محال‌است

---

١. درر الفوائد، ج٢، ص١١٩.

توانی نیز از امکان اشرف
نمائی سیر از اقوی به اضعف
به امکان أخسّ برعکس بالا
نمائی سیر از اضعف به اقوی
لذا آن را که بینی در رقیقت
بیابی کاملش را در حقیقت
نظر کن نشأت اینجا چگونه
از آن نشأت همی باشد نمونه
شنو در واقعه از حق تعالی
لقد علمتم النشأة الأولی
اگر عارف بود مرد تمامی
تواند خود به هر حد و مقامی
به باطن بنگرد از صقع ظاهر
ز اوّل پی برد تا عمق آخر[1]

الفرق بین التجانس و التماثل و التساوي و التشابه و التناسب و التوازي

التجانس: هو وحدة شیئین او اشیاء متعددة فی جنس واحد کوحدة الانسان و الفرس فی الحیوانیة.

التماثل: هو الوحدة فی النوع کزید و عمرو مثلاً.

التساوی: // فی الکم. کعدد۲=۲ و اتحاد السطحین فی المقدار.

---

۱. دفتر دل ص۳۶۴.

التشابة: // فى الكيف. كا لاوان والاصوات.

التناسب: // فى النسبة. كنسبة زيد الى عمرو بالاخوة.

التوازى: // فى الوضع. كاتحاد الخطين فى الموازات بينهما.

المراد من الحركة

الحركة فى العرف تطلق غالباً على الانتقال من مكان الى مكان آخر و اليه يرجع الحركة فى الوضع لتغيّر مكان الاجزاء، لكن معناها المصطلح فى عرف الفلسفة اعمّ من ذلك، فيشمل الحركة فى الكيف و الكم و غيرهما ايضاً. و لا يمكن تعريفهما بالحدّ المنطقى سواء اعتبرت مقولة كما ذهب اليه فى التلويحات، او اعتبرت نحواً من الوجود كما اختاره صدر المتألهين و اتباعه و هو الحق، لعدم وجود الجنس و الفصل لا للمقولات و لا للمفاهيم الوجودية التى هى من المعقولات الثانية الفلسفية. و مع ذلك قد عرّفوا الحركة بتعارف شتّى:

١ـ الحركة خروج الشىء من القوّة الى الفعل تدريجا، او يسيراً يسيراً، او لا دفعة.[١]

٢ـ الحركة كمال اول لما بالقوّة من جهة ما هو بالقوّة.[٢]

٣ـ الحركة خروج الشىء عن المساوات[٣] اى بحيث لا يكون حاله فى آن مساوياً لحاله قبل ذلك الآن و بعده.

---

١. هذا ما ذكره اكثر الحكماء.

٢. و هذا الرسم للفيلسوف الاعظم ارسطاطاليس (الاسفار ج ٣) و المعلم الاول (نهاية الحكمة ص ٢٠١).

٣. الاسفار ٣ ص ٢۶.

۴ـ الحركة عبارة عن الغيرية.[۱]

۵ـ الحركة كون الشيء بين المبدء و المنتهى، او بين القوّة و الفعل.

۶ـ الحركة موافاة حدود بالقوّة على الاتصال.[۲]

۷ـ الحركة هى التغيّر التدريجى.[۳]

الحركة متعلقة الوجود بامور ستة: الاول المبدء و هو الذى منه الحركة والثانى المنتهى و هو الذى اليه الحركة، فالحركة تنتهى من جانب الى قوّة لا فعل معها تحقيقاً او اعتباراً و من جانب الى فعلٍ لا قوّة معها تحقيقاً او اعتباراً، و الثالث المسافة التى فيها الحركة و هى المقولة و الرابع الموضوع الذى له الحركة و هو المتحرّك و الخامس الفاعل الذى به الحركة و هو المحرّك. و السادس المقدار الذى تتقدر به الحركة و هو الزمان. و عبّر عنها القوم: بالمتحرك، و المحرك، و ما فيه الحركة، و ما منه الحركة و ما اليه الحركة و الزمان.

و قد حكى عن بعض الفلاسفة شبهات حول وجود الحركة.

الاولى: لو كانت الحركة امتداداً واحداً غير مركب من اجزاء دفعيّة لما وقف انقسامها الى النهاية، فكانت كل حركة مركبةً من حركات غير متناهية، و كان لكّل واحدة منها امتداد لا محالة، فيلزم كون الحركة المتناهية غير متناهية.

و قد اجيب عنها بأنّ اجزاء الحركة غير موجودة بالفعل، و وجودها بالفعل رهن انقسامها بالفعل و تبدّلها الى حركتين او اكثر، و عندئذٍ تنعدم الحركة الواحدة، و هكذا فى كل جزء منها.

---

۱. نسب هذا الرسم الى فيثاغورس (الاسفار ج ۳).

۲. قال صدر المتألهين هذا اقرب التعاريف (الاسفار ۳ ص ۳۱).

۳. تعليقة على نهاية الحكمة لآيةا... المصباح اليزدى.

الثانية: لو كانت الحركة غير مركبة من السكونات و الأجزاء الدفعية لزم ان يكون المتحرّك فى كل آن غير موجود فى نقطة من المسافة و الّا كان ساكناً فيها، مع انه فى زمان الحركة لا يكون خارجاً عن النقاط المتوسطة بين المبدء و المنتهى، فيلزم التناقض و هذه الشبهة هى التى دعت بعض فلاسفة اروبا (هيجل) الى القول بوجود التناقض فى الأعيان و ان الحركة هى تناقض عينىّ!

و الجواب انه كما لا تنقسم الحركة الى اجزاء دفعيّة كذلك لا تنقسم الزمان الى الآنات و لا الخطّ الى النقاط، و انّما هى مفاهيم عدمية تحكى عن نهايات تلك الامتدادات، ففرض النقطة فى الخطّ أنّما هو بفرض انقسامه الى خطّين فيسمّى منتهى احدهما و مبتدأ الآخر نقطةً، و كذلك الآن بالنسبة الى الزمان و الطرف الآنى بالنسبة الى الحركة.

انّ الحركة ـ كما حققها صدر المتألهين ـ ليس من العوارض الخارجية للاشياء بل هى من العوارض التحليلية للوجود، فمن الموجود ما هو ثابت و منه ما هو سيّال، فكما انّ الثبات ليس امرا عارضاً للموجود الثابت كذلك الحركة و السيلان و التدرّج ليس امراً عارضاً للموجود السيّال، و انّما العقل ينتزع من الأوّل مفهوم الثّبات و من الثانى مفهوم السيلان و التدرّج و الحركة، فليس بازاء مفهوم الحركة فى الخارج الّا نحو وجود الموجودات المتحركة. و الوجود السيّال وجود واحد متصل ممتدّ، ليس له اجزاء بالفعل و لا حدود متميّزة، و حدوث الحدّ و الجزء بالفعل يساوق انقطاع الحركة و انفصام الوحدة، لكنّ الانقسام بالقوّة لا يقف الى نهاية كما هو الشأن فى كل امتداد و بُعد، كالخط و السطح و الزمان. فلا يلزم من صدق الحركة على الخارج كون الشىء بصرف النظر عن حمل الحركة عليها امراً غير تدريجىّ كما لا يلزم منه وجود كون آنىّ او اكوان آنيّة لنفس الحركة كما ربما يتوهّم.

و الفرق بين الحركة و ساير الكمالات: الحركة تفارق ساير الكمالات من حيث أنهالا حقيقة لها الا التوجه الى الغير و السلوك اليه، فلابدّ من مطلوب ممكن الحصول ليكون توجها اليه و من ان لا يكون ذلك المطلوب حاصلاً بالفعل اذ لا توجه بعد حصول المطلوب، فالحركة انما تكون حاصلة بالفعل اذا كان المطلوب حاصلاً بالقوة فهى كمال اوّل لما بالقوّة اى للحصول الى المطلوب الذى هو بعد بالقوّة.

المراد من الحركة في الجوهر

ان الحركة فى الجوهر عبارة عن كون المتحرك فى الصورة الجوهرية فى كل آن متلبساً بفرد منها مغاير لما كان متلبساً به فى آن قبله و بعده مع انحفاظ وحدة تلك الصور بواسطة كونها درجات صورة واحدة و يكون خروجه عن درجة منها و انتقاله الى درجة اخرى على سبيل الاتصال التدريجى الزمانى على وجه الانطباق بخلاف الكون و الفساد، فان الخروج عن الصورة الفاسدة الكائنة يكون فيه فى اىن مع عدم انحفاظ جهة وحدة وجودية بينهما.

ذهب صدر المتألهين (ﰊ) الى وقوع الحركة فى مقولة الجوهر؛ و استدل عليه بامور، اوضحها: ان وقوع الحركة فى مقولات الأربع العرضية يقتضى بوقوعها فى مقولة الجوهر،لأنّ الاعراض تابعة للجوهر، مستندة اليها استناد الفعل الى فاعله، فالافعال الجسمانيّه مستندة الى الطبائع و الصور النوعيّة، و هى الأسباب القريبة لها، و السبب القريب للحركة امر تدريجى كمثلها، فالطبائع و الصور النوعية فى الاجسام المتحركة فى الكمّ و الكيف و الأين و الوضع متغيّرة سيّالة الوجود كاعراضها، و لو لا ذلك لم يتحقق سبب لشىء من هذه الحركات.

و اورد عليه: انّا ننقل الكلام الى الطبيعة المتجددة، كيف صدرت عن المبدأالثابت و هى متجددة؟

و اجيب عنه: بانّ الحركة لمّا كانت فى جوهرها، فالتغيّر و التجدّد ذاتى لها و الذاتى لا يعلّل؛ فالجاعل انّما جعل المتجدّد، لا انّه جعل المتجدد متجدداً.

و قد صرّح فى الحكمة المتعالية[1]كل شخص جسمانى يتبدل عليه هذه المشخصات كلاً او بعضاً كالزمان و الكم و الوضع والأينو غيرها، فتبدّلها تابع لتبدّل الوجود المستلزم اياها بل عينه بوجه، فانّ وجود كل طبيعة جسمانية يحمل عليه بالذات انه الجوهر المتصل المتكمم الوضعى المتحيّز الزمانى لذاته، فتبدل المقادير و الألوان و الأوضاعيوجب تبدل الوجود الشخصى الجوهرى الجسمانى، و هذا هو الحركة فى الجوهر اذ وجود الجوهر جوهر كما انّ وجود العرض، عرض.

انّ كل جوهر جسمانى له طبيعة سيالة متجددة، و له ايضاً امر ثابت مستمر باق نسبته اليها نسبة الروح الى الجسد و هذا كما انّ الروح الانسانى لتجرده باق و طبيعة البدن ابداً فى التحلل و الذوبان و السيلان و انّما هو متجدد الذات الباقية بورود الأمثال على الاتصال، و الخلق لفى غفلة عن هذا بل هم فى لبس من خلق جديد، و كذلك حال الصور الطبيعية للاشياء، فأنّهامتجددة، من حيث وجودها المادى الوضعى الزمانى و لها كون تدريجى غير مستقر بالذات و من حيث وجودها العقلى و صورتها المفارقة الأفلاطونية باقية ازلاً و ابداً فى علم الله تعالى، و لست اقول انها باقية ببقاء انفسها بل ببقاء الله تعالى لا بابقاء الله تعالى اياها و بين المعنيين فرقان كما سيأتى لك تحقيقه فى موضعه، فالأوّل وجود دنيوى بائد داثر لا قرار له، و الثانى وجود ثابت عند

---

١ . الحكمة المتعالية ج٣ ص١٠٤.

الله غير داثر و لا زائل لاستحالة ان يزول شيء من الأشياء عن علمه تعالى او يتغيّر علمه تعالى ان فى هذا لبلاغاً لقوم عابدين انتهى.

الشيخ شهاب الدين صاحب المطارحات انكر الحركة الكمية فى النمو و الذبول و ذهب الى انّ النمو و الذبول حركة مكانية لا كمية و المراد من النمو هو ازدياد اقطار الثلاثة اعنى الطول و العرض و العمق من الاعضاء الاصلية من الحيوان اعنى بها المتولدة من المنى كالعظم و العصب و الرباط بانضياف ما يرد عليها من خارجها و الذبول نقصان اقطار ايعضاء الاصلية بنقصان يرد عليها من الخارج و المراد من السمن هو ازدياد اقطار الاجزاء المتولدة من الدم كاللحم و الشحم بازدياد ما يرد عليها و الهزال نقصانها كذلك.

و استدل على نفى الحركة الكمية فى النمو و الذبول بان النمو يحصل بتخلخل بعض الاجزاء الاولية مقدارها باق بحاله و قد انضم اليه مقدار الاجزاء الواردة فليس هنا زيادة فى مقدار الجسم الواحد اصلا بل انضمام جسم ذى مقدار الى جسم آخر مثله و الذبول يحصل بتخلخل بعض الاجزاء عن الجسم و انفصاله عنه، فليس فيه تنقص مقدار جسم واحد بل الاجزاء الباقية على مقدارها و انّما الفصل عنها جسم آخر له مقدار فلايخلو الامر فيها عن حركة بعض الاجزاء الى الخارج بالانفصال فهى بالذات حركة اينية و بالعرض حركة كمية.

و لا يخفى ان ما ذكره لو تمّ لدلّ على نفى الحركة الكمية فى السمن و الهزال ايضاً لما عرفت من عدم الفرق بينهما و بين النمو و الذبول الّا بكون النمو و الذبول بزيادة شيء على الاجزاء الاصلية او نقصانه عنها و السمن و الهزال زيادة الشيء علىالأجزاءالغير الاصلية او نقصانه عنها.

و اورد علیه بان الاجزاء الاصلية فی النمو یزید مقادیرها بدخول الاجزاء الزائد علیها فی منافذها و تشبهها بها و صیرورتها شیئاً واحدا و فی الذبول تنقص عما کانت علیه و انکار ذلك مکابرة.

الحرکة من ایّ مقولة؟

لهم فی ان الحرکة من ایّ مقولة اقوال:

١ـ قول المتقدم من صدر المتألهین من انهالیست من المقولات بل هی نحو وجود السیالات اعنی عالم الطبیعة بشراشرها.

٢ـ انّها احدی المقولات بمعنی انها کالکم و الکیف من الأجناس العالیة و هذا هو المحکی عن مطارحات الفخر الرازی حیث جعل المقولات فیها منحصرة فی خمسة: الجوهر و الحرکة و الکم و الکیف و الاضافة.

٣ـ ان الحرکة من حیث التحریك من مقولة ان یفعل و من حیث التحرّك من مقولة ان ینفعل.

و لا یخفی ان کون التحریك من مقولة ان یفعل و التحرك من مقولة ان ینفعل لا یوجب ان تکون الحرکة ایضاً منهما.

٤ـ ان الحرکة عرض وراء المقولات کالوحدة و النقطة و الفصول البسیطة و الوجودات الخاصة الامکانية و الآنو الاعتبارات العامة و مفهوم المشتقات و الاعدام حیث ان شیئاً منها لیست من المقولات العشر و لم یقم دلیل علی انحصار الموجودات الامکانیه بالمقولات العشر بل الثابت انحصار اجناس الممکنات بالعشر و الّا فمن الممکن وجود شیء خارج عن تحت هذه العشر کالمذکورات.

و قد اورد عليه فى الاسفار بان الاعدام بما هى اعدام خارجة عن مقسم المقولات فان كلامنا فى الأمور الوجودية و الاعدام من حيث العدم خارجة عنها و من حيث ملكاتها و ما يضاف اليها من الامور الوجودية كالعلم المضاف اليه العدم الذى يعبّر عنه بالجهل اعنى عدم العلم على نحو العدم و الملكة و البصر المضاف اليه العدم المعبّر عنه بالعمى. و ان كانت امورا وجودية لكنها ملحقة بالملكات بالعرض و المقسم هو ما يكون من الامور الوجودية بالذات.

و اما المشتقات و المركبات فلأنّ الوحدة معتبرة فى تقسيم الممكن الى هذه العشرة كما ان الوجود معتبر فيه و اما خروج نفس الوجود فلانّ الكلام فى المهيات و الوجود معتبر فيه و اما خروج نفس الوجود فلانّ الكلام فى المهيات و الوجود خارج عنها و اما الوحدة فهى عندنا نفس الوجود و اما النقطة فهى عدمية و اما الحركة فهى نحو من الوجود و اما الفصول البسيطة فهى بالحقيقة عبارة عن الوجودات الخاصة للمهيات النوعية و اما الشيئية و الممكنية فهى من الأمور الانتزاعية من الاشياء المخصوصة و الأمور الانتزاعية تحصّلها بتحصّل منشأ انتزاعها فهى لا تحصل لها الا بالخصوصيات.

و قال الحكيم السبزوارى (ﷺ) : و كان الحق عندى موافقاً لصدر المتألهين (ﷺ) فى النزاع الذى بينهم انّ الحركة من ايّة مقولة انّها نحو وجود السيالات بحيث ان الحركة و وجود الامر السيّال مساوقان و الوجود ليس من المقولات.[1]

---

۱. شرح المنظومة ـ الحكمة ـ ص۲۴۵.

الفرق بين «الكون و الفساد» و «الحركة»

الفرق بينهما فى الموجودات المتغيّرة ان كان التغيّر آنياً و دفعيّاً يسمّى بالكون و الفساد و ان كان التغيّر تدريجيّاً و زمانيّاً يسمّى بالحركة كما ذكرنا سابقاً.[۱]

الفرق بين الحركة التوسطية و القطعية

الحركة التوسطية عبارة عن كون الشىء بين المبدأ و المنتهى و الحركة القطعية عبارة عن امر متصل متدرّج الوجود كالزمان و الحكماء قبل السيد مير داماد يظنون ان الحركة الحقيقية هى الحركة التوسطية و لكنه اثبت ان المراد من الحركة الحقيقية هى الحركة القطعية.[۲]

المراد من وحدته تبارك و تعالي

و قد عدّ صدر المتألهين (ﷺ) اقسام الوحدات فى قوله فى مفاتيح الغيب حيث يقول: وحدته تعالى ليست وحدة عددية شخصية و الّا لكان له مثل تعالى عن ذلك اذ كلّما له وحدة الشخصية فهو شخص من الاشخاص المتماثل بالنوع المتخلفة بالعوارض و لا وحدة نوعية و لا جنسية لإبهامهما و قبولهما للصدق على كثيرين و امتناع الواجب لذاته بذاته عنه، و لا وحدة اتصالية كوحدة الجسم المتصل حيث انه واحد بنفس اتصاله الواحد و الّا لزم انقسامه تعالى عن ذلك.

و لا وحدة اجتماعية كالعشرة مثلاً لاعتباريتها، و لا وحدة عرضية لانه تعالى من نفسه واحد لا انه عرضه الوحدة، و لا وحدة بالموضوع و الّا لكان فى موضوع، و لا وحدة بالمحمول و الّا لكان له عارض زائد عليه مع انه صفاته تعالى

---

۱. مقالات فلسفى للشهيد المطهرى ج۳ ص۱۰۰.

۲. مقالات فلسفى للشهيد المطهرى ج۳ ص۶۶.

عين ذاته لا زائد عليه. و لا وحدة بالمشابهة و الّا لكان له شبه، و لا وحدة بالمساوات و الّا لكان له كم و انّما وحدته تعالى وحدة حقيقية حقة صرفة لا يشوبه كثرة و لا يخالطه تعدد و هى وحدة حقيقية الوجود الذى لا يشوبه العدم و القصور.

اقسام الوحدات

- الوحدة الحقيقية(كوحدته تعالى)
- الوحدة النوعية (كنوع الواحد)
- الوحدةالجنسيّة (كجنس الواحد)
- الوحدة الاجتماعية (كالعشرة)
- الوحدة بالموضوع (كوحدة الشيئين فى الموضوع)
- الوحدةبالمحمول(كوحدة الشيئى فى المحمول)
- الوحدة بالمشابهة(كوحدةالشيئين فى الكيف)
- الوحدةالعرضية(كوحدة الماشى و الضاحك)

الفرق بين الواحد و الأحد

يقال: إنّ الله تبارك و تعالى واحد اى ليس له شريك و أحدٌ اى ليس له اجزاء مطلقا بل هو البسيط الذى لا يعتريه شائبة التركيب اصلا باقسامه الاربعة: من الجنس و الفصل، و المادة و الصورة العينية فى المركبات الخارجية، و المادة و الصورة الذهنية كما فى ايعراض و الاجزاء الكمية اى مقدارية.

استحالة التركّب في ذات الله تعالي

و الدليل على استحالة التركب ما ذكره العلامةالآملى(ﷺ)فى تعليقته على المنظومة : لو كان الواجب تعالى مركباً من الاجزاء ، فامّا يكون اجزائه واجبة او

ممكنة او مختلفة و الكل محال فكونه مركباً من الاجزاء محال.

اما استحالة الاول اعنى كون اجزائه واجبة فلوجوه:

الاول انه متوقف على تعدد الواجب الذى ثبت استحالته فواحديته دليل على احديته بمعنى عدم تركبه من الاجزاء الواجبة.

الثانى: انه خلف بمعنى انه يلزم من فرض واجب واحد مركب من اجزاء واجبة عدم وجود الواجب المركب بل تعدد واجب الوجود الذى كل واحد منها بسيط اما تعدد الواجب، فواضح حيث ان المفروض كون الاجزاء المتعددة كلها واجبة و اما بساطة كل واحد منها، فلانه لا يخلو اما يكون كل واحد منها بسيطاً او يكون مركباً من اجزاء واجبة فبساطة كل واحد على الاوّل واضح فننقل الكلام الى اجزاء الاجزاء فاما يكون واجبة بسيطة او ينتهى الى البسيط ضرورة لزوم انتهاء المركب اليه كما لا يخفى و اما عدم تحقق المركب فلان الشرط فى تحقق المركب الحقيقى هو التلازم بين اجزائها اما بالعلية و المعلولية او بالاشتراك فى العلة الثالثة حتى يحصل من اجتماعها الكسر و الانكسار و الفعل و الانفعال، فيحصل المزاج و يحصل من تحصله المركب الحقيقى و هذا فى الوجودات الواجبة على فرض تعددها ممتنع لكون كل واحد منها له الامكان بالقياس الى الآخر و المصالحة الاتفاقية لعدم كل واحد منها له الامكان بالقياس الى الآخر و المصالحة الاتفاقية لعدم كون واحد منها علة للاخر و لا معلولاً له و عدم المعلولية لهما حتى يشتركان فى علة ثالثة فلا يحصل من اجتماعها المركب الحقيقى وانّما المحقق من اجتماعهانفس تلك الواجبات التى هى مستحيلة ببرهانالتوحيد.

الثالث: انه على فرض تحقق المركب الحقيقى ايضاً يكون ذاك المركب محتاجاً فى وجوده الى تلك الاجزاء الواجبة و المحتاج الى الغير ممكن فلا يكون الواجب المركب منها واجباً بل ممكناً محتاجاً الى واجبات متعددة و هو خلف.

و امّا الثانى اعنى كون الاجزاء كلها ممكنة فلو جهين:

الاول ان المركب من الممكن محتاج اليه، فيكون ممكناً و محتاجاً الى الممكن، فيكون اسوء من الممكن المحتاج الى الواجب.

الثانى: ان تلك الاجزاء الممكنة اما موجودة بالواجب المركب منها او بغيره و كلاهما محال للزوم الدور على الاول حيث ان الواجب المركب منها يتوقف تحققه على تحققها و المفروض توقف تحقق الاجزاء عليه و عدم ما يتوقف عليه الاجزاء على الثانى لاستحالة ان تكون موقوفة على ممكن آخر للزوم الدور او التسلسل و عدم واجب آخر حتى يكون هو الموقوف عليه.

و اما الثالث اعنى كون الاجزاء مختلفة فى الوجوب و الامكان فللزوم محذور كونها واجباً فى الواجب منها و ممكناً فى الممكن منها.

اوّل ما صدر عنه تعالي

الدليل العقلى:

انّ الممكن منحصر فى الجوهر و العرض، و الجوهر منقسم الى الجسم و الهيولى و الصورة و النفس و العقل وشىء منها لا يصلح ان يكون هو الصادر الأوّلالّا العقلاما العرض فلاحتياجه فى ذاته فضلا عن فعله الى الموضوع، فيجب ان يكون متأخر الوجود عن موضوعه و هو ينافى تقدمه عليه لو كان هو الصادر الاول.

و اما الجسم، فلتأخر عن اجزائه التى هو الهيولى و الصورة فكيف يصحّ ان يكون هو الصادر الاول المتقدم على ماسواه من اللممكنات مع ان المركب متأخر الوجود عن اجزائه اما الهيولى فلا فتقارها الى الصورة لكون الصورة شريكة فى علة

وجودها مع انّ الهيولى قابل محض و ليس فيها شائبة من الفاعلية و الصادر الاول يجب ان يكون واسطة فى وجود ما سواه من الممكنات.

و اما الصورة فلاحتياجها فى تشخصها الى الهيولى، و اما النفس فلاحتياجها فى الفعل الى البدن، فالممكن الموجود الذى لا يحتاج الى ما سواه من الممكنات لا ذاتاً و لا فعلاً و انما ينحصر احتياجه الى الواجب فقط و هو العقل و اذا كان فى الوجود صادر اول يجب ان يكون هو العقل لكن قاعدة الواحد لا يصدر عنه الّا الواحد اثبتت وجود الصادر الاوّل فيجب ان يكون هو العقل و هو المطلوب.

و اما الدليل النقلى فكقوله (صلى الله عليه و آله) اول ما خلق الله العقل. و كقول امير المؤمنين على (عليه السلام): سئل عن العالم العلوى فقال(عليه السلام): صور عارية عن المواد خالية عن القوة و الاستعداد تجلّى لها ربها فاشرقت و طالعها فتلألأت و القى فى هويتها مثاله و اظهر عنها افعاله و خلق الانسان ذا نفس ناطقة ان زكاها بالعلم، فقد شابهت جواهر اوائل عللها و اذا اعتدلت مزاجها و فارقت الاضداد فقد شارك بها السبع الشداد.

و فى حديث الاعرابى و حديث كميل عن امير المؤمنين (عليه السلام) قال(عليه السلام): فى جواب قول السائل: مالعقل؟ جوهر دراك محيط بالاشياء عن جميع جهاتها عارف بالشىء قبل كونه، فهو علة للموجودات و نهاية المطالب.[۱]

اوّل ما افاض من العوالم

اول ما افاض من العوالم عالم الجبروت اى عالم العقول مطلقا مع ما فيها من الترتيب من تقدم العقول الطولية مطلقا على العقول المتكافئة العرضية و ما فى العقول

---

۱. شرح المنظومة و درر الفوائد ج۲ ص۱۸۹ و ۸۹.

الطولية من الترتيب من تقدم العقل الاوّل على الثانى و الثانى على الثالث الى ان ينتهى الى آخر العقول الطولية المتصلة الى العقول العرضية ثم عالم الملكوت اى عالم النفوس ثم عالم المثل المعلقة و هو عالم المثال و الخيال المنفصل اعنى به عالم الصور المجردة عن المادة المعبر عنه بعالم الذر فى القوس النزولى و عالم البرزخ فى القوس الصعوى (بلسان الشرع)، ثم عالم الملك و الشهادة و هو المعبّر عنه بالناسوت مطلقا من الصور و المواد مع ما فيها من الترتيب من تقديم الصورة على الهيولى فآخر ما ينتهى اليه تنزل الوجود هو الهيولى و لذا تكون مرتبتها مرتبة صف النعال من الوجود بها يختتم القوس النزولى كما ان منها يفتتح القوس الصعودى فيتصاعد الى الصورة الى عالم المثال الى الملكوت الى الجبروت الى ان ينتهى الى العقل الاول (كما بدئكم تعودون) و يكون التنزل من الأشرف الى الأخس حتى ينتهى الى الهيولى و التصاعد من الأخس الى الأشرف حتى ينتهى الى العقل الأوّل.

المراد من الهيولي

الهيولى عند الاشراقيين و من تبعهم نفس الجسم الذى هو امر واحد لا تركيب فيه عندهم بوجه من الوجوه، فمن حيث جوهريته يسمّى جسماً و من حيث اضافته و قبوله للصور و المقادير، يسمّى مادة.

وعندالمشائين و من يحذوحذوهم جوهرابسط يتقوّم بجوهرآخر يحلّ فيه يسمّى صورة يتحصل من تركيبهما جوهر وحدانى الحد قابل للمقادير و الاعراض و الصور اللاحقة و هو الجسم فالجسم عندهم مركب فى حقيقته من الهيولى و من الاتصال القابل للابعاد الثلاثة (فالهيولى عندهم استعداد محض و عند غير هم ذات وجهين قوة من وجه وفعل من وجه) وعند اصحاب ذيمقراطيس اجسام متعددةبسائط غيرقابلة للفصل.

و عند المتكلمين على تشعّبهم و تكثرهم هو الجواهر الفردة التى يتقوم بها التأليف، فيحصل الجسم فالتأليف عندهم بمنزلة الصورة عند المشائين الّا انه عرض لا يقوم بذاته بل بمحله و الصورة جوهر يقوم بذاته و يتقوّم به محلّه الذى هو الهيولى.

المراد من الدهر

الدهر و عاء الثابتات و المجردات و هو على قسمين الدهر الايمن و الدهر الايسر و كل واحد منهما ايضاً ينقسم الى الاعلى و الاسفل فالدهر الايمن الاعلى و عاء العقول الكلية من الطولية و الطبقة المتكافئة العرضية و الايمن الاسفل و عاء النفوس الكلية الفلكية و الايسر الاعلى و عاء المثل المعلقة النورية و الأيسر الاسفل و عاء الطباع الكلية من حيث انتسابها الى مباديها العالية التى بتلك الجهة تكون ثابتات و لعل المحقق الداماد (ﷺ) يشير الى الأخير اى الايسر الاسفل حيث يقول الدهر هو و عاء نسبة المتغير الى الثابت لانه اصطلح بان نسبة المتغيّر الى المتغيّر زمان و نسبة المتغيّر الى الثابت دهر و نسبة الثابت الى الثابت سرمد.[1]

توضيح بعض الاصطلاحات

السرمد: ما لا بداية و لا نهاية لوجوده اعنى مجموع معنى الازل و الابد و هو عبارة عن عالم الحق و اسمائه و صفاته.

اللاهوت: و هو المرتبة الواحدية المعبّر عنها بالوجود الجامع لجميع الاسماء الحسنى و الصفات العليا الملزومة للاعيان الثابتة لزوماً غير متأخر عن الوجود بل على وجه لو فرض ان يكون له ماهية لكانت الاعيان الثابتات بالقياس الى ماهيته من قبيل لوازم الماهية لا لوازم الوجود.

---

۱ . درر الفوائد ج۱ ص۲۵۴.

الجبروت: و هو عالم العقول الكلية و الدهر الايمن الاعلى و سمّى بالجبروت لجبره نواقص مادونه لانّ العقول مرتبة كمال مادونها كما فى كلّ علّة بالقياس الى معلولها.

الملكوت: و هو ينقسم الى الاعلى و هو عالم النفوس الكلية الذى كان الدهر الأيمن الاسفل فى اقسام الاربعة من الدهر و الى الملكوت الاسفل و هو عالم المثل المعلقة و الدهر الايسر الاعلى. كما ذكرنا سابقاً.

الناسوت: و هو عالم الشهادة من السماء و الارض و السمائى و الأرضى.

الواجب بالذات: هو كون الشىء ضرورى الوجود فى نفسه بنفسه ـ كواجب تعالى.

الواجب بالغير: كون الشىء ضرورى الوجود فى نفسه باعطاء الغير اياه الوجود كالمعلول بالنسبة الى العلّة التامة.

الامتناع بالذات: هو كون الشىء ضرورى العدم فى نفسه بنفسه كشريك البارى.

الامتناع بالغير: هو كون الشىء ضرورى العدم فى نفسه لا بنفسه بل من ناحية عدم علة وجوده كالمعلول بالنسبة الى عدم علّته.

الوجوب بالقياس الى الغير: هو ضرورة تحقق الشىء بالنظر الى وجود الغير يعنى اذا كان الغير موجوداً لابد من ان يكون هذا الشىء موجوداً سواء كان ذاك الغير مقتضيّاً لوجود هذا الشىء كما فى العلة و المعلول فالمعلول ضرورى الوجود بالقياس الى علته ضرورة ناشية من اقتضاء العلّة وجوده او كان من جهة احتياج ذاك الغير اليه احتياجاً ذاتياً بحيث لو لا ذاك الشىء لم يكن ذاك الغير موجوداً كما فى المعلول و العلّة فالعلة ضرورى الوجود بالقياس الى معلولها ضرورة ناشية من حاجة المعلول اليها حاجة ذاتيه: و كالمتضايفان باعتبار وجودهما و عدمهما. و باعتبار وجود احدهما و عدم الآخر مثال للممتنع بالقياس الى الغير.

الى هنا انتهى الكتاب فى المباحث الفلسفية، و اسأل الله تعالى ان يجعله خطوة متواضعة فى طريق خدمة ارباب العلم و الفضل و يجعله خالصاً لوجهه الكريم و ينفعنى به فى «يوم لا ينفع مال و لا بنون الّا من اتى الله بقلب سليم»

و الحمد لله اولاً و آخراً وظاهراً و باطناً، و قد وقع الفراغ من تأليفه فى اليوم الحادى عشر من شهر رمضان المبارك من شهور سنة الف و اربع مائة و ثلاث و عشرين قمرية هجرية المطابق مع ٢٥/٨/ ١٣٨١ الشمسية فى جوار كريمة اهل البيت فاطمة المعصومة (سلام الله عليها) فى الحوزة العلمية قم المقدسة.

«و آخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين»

وقدتمّ الطبعة الثانية بحول الله و قوته فى العشرين من شوال المكرم فى السنة ١٣٨٩هـ . ش. فى جوار كريمة اهل البيت(عليهم السلام) بيد اقّل العباد محمد باقر الفاضلى البهسودى.

آثار المؤلف المطبوعة:

١ـ القواعد والفروق

٢ـ المباحث الصرفية

٣ـ اجوبة المسائل

فهرس المطالب: